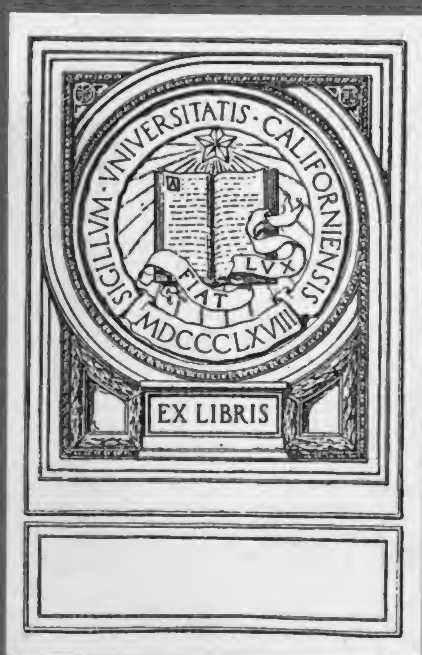
Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

ABHANDLUNGEN
ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON BENNO ERDMANN
XLVI

NATUR UND SITTLICHKEIT BEI FICHTE

VON

MAX HILDEBERT BOEHM

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1914

ABHANDLUNGEN
ZUR
PHILOSOPHIE
UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN
VON
BENNO ERDMANN

SECHSUNDVIERZIGSTES HEFT

MAX HILDEBERT BOEHM

NATUR UND SITTLICHKEIT BEI FICHTE

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1914

NATUR UND SITTLICHKEIT BEI FICHTE

VON

MAX HILDEBERT BOEHM

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1914

Den lieben Gefährten der Wanderzeit

Kurt Ohly · Bodo Wacker · Hellmuth Krüger

in der gemeinsamen Erinnerung
an reiche Jahre frohen Lernens.

Vorwort.

Die nachfolgende Untersuchung bedeutet ihrem Verfasser in erster Linie eine Vorstudie zu einer umfassenderen historischen Erforschung des angeschnittenen Problems. Erst im Zusammenhang der Entwickelung des deutschen Geistes von der Aufklärung bis Hegel kann die Bedeutung des Naturproblems für die Lebensanschauung jener Zeit klar zutage treten. Aus der Absicht, diesen Dingen noch weiter nachzugehen, erklärt es sich, dafs ich — rein monographisch vorgehend — auf historische Nachweise in dieser Arbeit ganz verzichtet habe. Das volle Interesse ist damit der geistigen Art Fichtes zugewandt. Da diese Sondereinstellung späterhin, dem veränderten Erkenntniszweck entsprechend, nicht wird aufrecht erhalten werden können, rechtfertigt es sich vielleicht, wenn ich, der freundlichen Aufforderung des Herausgebers dieser Sammlung folgend, schon diese Vorarbeit gesondert veröffentliche. Dafs Herrn Prof. Erdmanns gütiges Interesse ihr Entstehen begleitet hat, sei zum Schlufs mit herzlichem Dank ausgesprochen.

Berlin, im Juli 1914.

Dr. Max Hildebert Boehm.

Inhalt.

Einleitung.

Die folgende Untersuchung beabsichtigt nicht eine erschöpfende und allseitige Darstellung des Fichteschen Naturbegriffes zu geben, sondern ihr leitendes Interesse gilt der Seite an ihm, die ihn zur Ethik in Beziehung bringt. Seit Rousseau durch sein Naturevangelium seinen starken ethischen und kulturphilosophischen Akzent auf diesen Begriff gelegt hatte, seit die Stürmer und Dränger, sowie Herder ihn in ihre Lebensphilosophie verwoben hatten, während Schiller und die Romantiker ihn ihren geschichtsphilosophischen Bemühungen nutzbar machten, — seitdem ist neben das schon von der Renaissance ab lebendige theoretische Naturinteresse eine vielleicht ebenso starke ethisch-kulturelle Anteilnahme am Begriff der Natur getreten. In dieser Bewegung steht Fichte mitten darin. Durch die von ihm vollzogene Umformung gelangte der Kantianismus in der jungen Generation, die um die neunziger Jahre in Jena als die „Romantische Schule“ eine Kulturgemeinde bildete, zu gröfstem Einflufs. An dies Zwischenglied knüpfen weiterhin die Spekulationen Schellings über den Naturbegriff an, bis schliefslich Hegel jenen früheren, mehr tastenden geschichtsphilosophischen Versuchen der Naturüberwindung ihren grandiosen Abschlufs gab.

Entsprechend dem Ziel dieser Darstellung wird der theoretische Naturbegriff zunächst nur in aller Kürze zu skizzieren sein. Sodann wird gefragt werden müssen, ob sich aus Fichtes Auffassung von der Natur überhaupt besondere Gedanken über unsere menschliche Natur heraussondern lassen.[1]) Die ethische

[1]) Die Bedeutsamkeit dieses Gegensatzes für unsere Fragestellung betont auch Jodl, Geschichte der Ethik I, 105 und Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 5. Aufl. 1910. S. 142 ff.

Problemstellung des zweiten Hauptabschnittes wird dabei bereits ihren Einflufs dahin geltend machen, dafs wir auf Fichtes psychologische Voraussetzungen der Sittlichkeit besonders werden achten müssen. Auch eine Behandlung der Rudimente einer psychologischen Zwei-Naturen-Lehre wird hier ihren Platz finden. Der folgende Abschnitt wird dann die Bedeutung der Natur für Ethik und Geschichtsphilosophie aufzudecken haben. Die drei möglichen Positionen: Natur als Material Widerstand und Stütze oder Vorstufe des Sittlichen müssen hier im einzelnen geprüft werden. Der Schlufs wird endlich versuchen, aus der Persönlichkeit Fichtes seine Stellung in unserer Frage zu tieferem Verständnis zu bringen.

I. Fichtes theoretischer Naturbegriff.

1. Die Natur überhaupt.

Kants kopernikanische Tat, angewandt auf den Begriff der Natur, müfste folgerichtig zu einer Umdeutung aus dem Ontologischen ins Methodologische führen. Aus einem An-sich würde die Natur zu einem bestimmten Aspekt der Welt, zu einer eigenartigen Formung durch die intellektuelle Ich-Autonomie. Die Mehrheit an sich bestehender Welten müfste sich in eine Mehrheit möglicher Standpunkte verwandeln.

In der Periode, in welcher Fichte dem Kritizismus am nächsten stand,[1]) tritt diese kritisch-transzendentalistische Naturauffassung in der Tat deutlich und klar zutage. Hier ist die Natur durch meine eigenen Denkgesetze gebildet, so dafs sie wohl mit ihnen übereinstimmen und mir überall bis in ihr Inneres durchdringbar und erkennbar sein mufs.[2]) Derartig

[1]) Emil Lask hat in seinem ungemein weitschauenden und ideenreichen Buche über „Fichtes Idealismus und die Geschichte" (Tübingen 1902), dem diese Darstellung für reiche Anregung Dank schuldet, zu begründen versucht, dafs Fichte etwa in der Zeit von 1798 bis 1801 eine aufserordentlich starke Annäherung an den Kritizismus vollzieht (cf. S. 77 ff.). Fichte gehört nicht zu jenen Naturen, die durch eine schroffe Abkehr von früheren Stadien ihrer Entwicklung und ein übertreibendes Ausschlagen in ein entgegengesetztes Extrem dem Historiker die Aufgabe der Periodisierung erleichtern. So wird es immer möglich sein, Zitaten, die ein Vorwiegen gewisser Anschauungen belegen sollen, aus derselben Zeit entgegengesetzte gegenüberzustellen. Überzeugend scheint mir aber jedenfalls Lask hier nachgewiesen zu haben, dafs in jener Mittelzeit kritische Tendenzen auftauchen, die den einschlägigen Schriften gegenüber den früheren ein charakteristisches Gepräge geben.

[2]) Bestimmung des Menschen 1800 WW II, 258.

entschiedene Bekenntnisse zu einer rein formalistischen Naturbetrachtung sind aber höchst vereinzelt. Denn gerade in dieser mittleren Epoche wirkt ein Moment ihrer klaren Herausarbeitung gegenüber hemmend: die Einstellung auf die Irrationalität des unmittelbaren Erlebnisses. Auf dies Hingegebensein an die Wahrnehmung fällt der volle Realitätsakzent, und die wissenschaftliche und philosophische Betrachtung mufs sich eine Zurücksetzung als blofs künstlicher, ewig zweiter Standpunkt gefallen lassen. Diese „positivistische“ [1]) Betonung des Unmittelbaren verliert sich zwar wieder. Wie die volle Realitätsdignität ursprünglich aus dem absoluten Ich herkam, so kehrt sie auch wieder in das transzendente reine Sein zurück. Ein Schillern ins Irrationale aber bleibt trotzdem auch an dem theoretischen Naturbegriff haften.

Seinen Ausgang nimmt dieser nämlich von der Lehre vom Nicht-Ich. Charakteristisch ist dafür, dafs in der Schrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre 1794“ in der zweiten Auflage (1798) an einigen Stellen „Nicht-Ich“ durch „Natur“ ersetzt wird. [2]) Natur als solche wird häufig mit Sinnenwelt, Objekt und dinghaft faktischem Sein gleichgesetzt. [3]) Nun ist das „logisch-nackte“ [4]) Nicht-Ich zwar ein Erzeugnis der produktiven Anschauung des Ich, nicht also Ding an sich im Kantischen Sinne, sondern auch auf das Ich zurückzuführen. Aber die rationale kategoriale Formung durch den Verstand ist ein zweites, das zu dem unbegreiflichen vorbewufsten Hingeschautwerden erst hinzutritt. Es bleibt also die kritische Dualität nur unter einem anderen Namen bestehen und ermöglicht einen doppelten Gebrauch des Begriffes der Natur, je nachdem, ob an die Reflexionsform oder an den blofs anschaulichen Kern gedacht ist.

---

[1]) Lask, a. a. O. S. 144 und Rickert, Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie, Berlin 1899, S. 20.

[2]) Z. B. WW I, 64.

[3]) Sittenlehre 1798 WW IV, 34ff.; Wissenschaftslehre 1801, WW II, 73, 97; Wesen des Gelehrten 1806 WW VI, 363; Sittenlehre 1812 NW III, 33; Transzendentale Logik 1813 NW III, 410; Staatslehre 1813 WW IV, 459; Leben und literarischer Briefwechsel, hrsg. von J. H. Fichte 2. Aufl., Leipzig 1862, II, 345.

[4]) Dieses von Lask in systematischem Zusammenhang gebrauchte Bild scheint mir hierauf sehr gut übertragbar.

So kann es als Aufgabe der Naturwissenschaft bezeichnet werden, jeden in unserer Erfahrung gegebenen Gegenstand an jedes in unserem Geiste gegebene Naturgesetz zu halten,[1] die Natur kann besonders als Bereich der Kausalität in Anspruch genommen werden.[2] In dieser Hinsicht kommen dann auch die weiteren Bestimmungen der Sinnenwelt der Natur gegenüber zur Anwendung, also zugleich mit der Kausalität die Notwendigkeit,[3] sodann die Quantitabilität[4] und die durchgängige Bestimmtheit.[5] Die Natur wird geradezu als die Darstellung unserer Begriffe bezeichnet[6] und ihr Bildcharakter in der späten Epoche noch besonders betont.[7] Zugleich aber kann mit unausgesprochener Bezugnahme auf den anderen Naturkoeffizienten die Unabhängigkeit der Natur vom (scil. intelligierenden) Ich hervorgehoben werden.[8] Und auf die Unbegreiflichkeit der durch eine projectio per hiatum irrationalem hingeschauten, unmittelbaren Wirklichkeit wird immer und immer wieder hingewiesen.[9]

Dem gemeinen Bewufstsein, so könnte man also Fichtes Gedanken zusammenfassen, sowie der Einzelwissenschaft erscheint die Natur mit Recht als real und als nicht zu Erzeugendes, sondern lediglich auf dem Weg des Experiments empirisch zu Erfassendes. Der Philosoph erhebt sich über diesen Standpunkt und erkennt, dafs die Natur Produkt zweier Ich-Setzungen ist. Die produktive Anschauung liefert den Stoff, das blofse Nicht-Ich, erst hinterher der Verstand die Form der Gesetzlichkeit, so dafs die Natur in ihrem So-sein als ein Produkt der

---

[1]) Begriff der Wissenschaftslehre 1794 WW I, 65.

[2]) Naturrecht 1796 WW III, 38; Sittenlehre 1798 WW IV, 35, 119, 141; Bestimmung des Menschen 1800 WW II, 174; Wissenschaftslehre 1801 WW II, 143ff.

[3]) WW II, 174.

[4]) Wissenschaftslehre 1801 WW II, 97.

[5]) Sittenlehre 1798 WW IV, 112; Bestimmung des Menschen 1800 WW II, 172; Grundzüge 1806 WW VII, 130ff.

[6]) Transzendentale Logik 1813 NW I, 117.

[7]) Reden an die deutsche Nation 1808 WW VII, 305; Transzendentale Logik 1813 NW I, 394; Tatsachen des Bewufstseins 1813 NW I, 444, 502.

[8]) Bestimmung des Gelehrten 1794 WW IV, 313; Aus einem Privatschreiben 1800 WW V, 359.

[9]) Z. B. Wissenschaftslehre 1801 WW II, 134ff.

Wechselwirkung des intelligierenden Ich und des Nicht-Ich zu betrachten ist.

Bisher wurde versucht, blofs die erkenntnistheoretische Struktur der Natur blofszulegen. Ihr metaphysisch-ethischer Sinn wird Gegenstand des zweiten Hauptabschnittes sein. Damit wird sich der theoretische Naturbegriff in den praktischen verwandeln. Den hier gegebenen allgemeinen Bestimmungen ist aber noch die Stellung Fichtes zur Frage der mechanischen oder organischen Naturauffassung anzufügen. Seine Behandlung der Lehre vom Naturtrieb wird dazu Gelegenheit geben. Der Vollständigkeit wegen sei vorher noch ergänzend bemerkt, dafs gelegentlich sich rudimentär die alte Auffassung der Natur im Sinne etwa einer natura naturans geltend macht. Hier wird von Zwecken, die sich die Natur gesetzt, von Bestimmungen, die sie getroffen hat,[1]) gesprochen. Diese Wendungen sind aber lediglich auf einen laxen Sprachgebrauch zurückzuführen.

2. Meine Natur.

Das Bindeglied zwischen den allgemeinen Bestimmungen des theoretischen Naturbegriffs und ihren Anwendungen in der Auffassung der naturhaften Seite des Ich bildet die Lehre vom Trieb. In ihr kommt der voluntaristisch-aktivistische Grundcharakter des Fichteschen Denkens[2]) zu deutlichem Ausdruck.

Der Ursprung des Triebes liegt nicht in der Sphäre des naturalen Seins, des Nicht-Ich, sondern er wird ursprünglich als nur dem Ich angehörig bezeichnet. Der Trieb ist es, der den Menschen von aller Natur deutlich abscheidet.[3]) Er kann bestimmt werden als ein gehemmtes Streben, das sich selbst produziert, also nur aus sich selbst heraus zu verstehen ist.[4]) Wenn die Triebhaftigkeit überhaupt als Grundcharakter des Ich erkannt ist, ergibt sich daraus schon, da das Ich alles in sich auf sein Bewufstsein bezieht, dafs auch dieser Trieb ihm zum Bewufstsein kommen mufs. Dies geschieht als Gefühl,

[1]) Z. B. Naturrecht 1796 WW III, 211, 305 ff.

[2]) Vgl. dazu auch Tatsachen des Bewufstseins 1813 NW I, 462.

[3]) Geist und Buchstab 1794 WW VIII, 277.

[4]) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794 WW I, 287 ff.; Geist und Buchstab 1794 WW VIII, 277; Sittenlehre 1798 WW IV, 107 ff.

und zwar als Sehnen.[1]) Von einer Mehrheit von Trieben zu sprechen, widerstritte der Einheit des Ich. Es ist darum ein adäquateres Bild, wenn man sagt, der eine und selbe Urtrieb erschiene als ein anderer je nach der Seite, von der betrachtet wird. Als auf Erkenntnis, Objektsetzung gehend ist er Erkenntnistrieb, als die Wirklichkeit nach dem Bild einer Idealvorstellung modifizieren wollend praktisch, als auf eine Vorstellung blofs als solche gehend ästhetisch.[2]) Diese Einteilung tritt zurück, wenn der praktische Trieb schlechthin als Urtrieb aufgefafst wird und hier nun wieder eine bedeutsame Scheidung sich geltend macht. In ihm reifst sich nämlich ein Trieb nach absoluter Selbsttätigkeit und Selbständigkeit, der reine Trieb, von dem natürlichen, auf blofsen Genufs gehenden Trieb los und gerät mit ihm in Widerstreit. In dieser Trennung ist das Problem dieser Untersuchung überhaupt verwurzelt. Denn jetzt erst ist der Dualismus von Sein und Sollen in das Ich selbst hineingetragen, und es ergeben sich aus der Reibung des kausalen und des teleologischen Prinzips namhafte Schwierigkeiten.

Meine Natur — erst jetzt kann von einer solchen gesprochen werden — ist ein Trieb, genauer: sie ist ein ursprünglich bestimmtes System von Trieben und Gefühlen.[3]) Das wissenschaftliche Vereinheitlichungsbedürfnis verlangt eine Erklärung dieser meiner Natur aus dem gesamten System der Natur,[4]) ihre Hineinstellung in den inneren Kausalzusammenhang. Mit anderen Worten: es ist zu fordern eine Psychologie auf dem Boden naturwissenschaftlicher Methode. Vielleicht ist nicht zu viel gesagt, dafs hier die Fragestellungen der modernen Psychologie in Sicht kommen. Auch die spätere Feststellung Fichtes, dafs der Trieb des Ich als blofse Natur, als organische Äufserung des Körpers aufzufassen sei,[5]) könnte diese Annahme stützen. Freilich redet Fichte im Zusammen-

---

[1]) Grundlage 1794 WW I, 289; Sittenlehre 1798 WW IV, 106.

[2]) Geist und Buchstab 1794 WW VIII, 278ff.

[3]) Sittenlehre 1798 WW IV, 109ff.

[4]) Dazu aus der Spätzeit Tatsachen des Bewufstseins 1813 NW I, 456ff., 515; cf. ferner Fritz Medicus, J. G. Fichte, Berlin 1905, S. 191.

[5]) Wissenschaftslehre 1801 WW II, 130; dazu auch Transzendentale Logik 1813 NW I, 362.

hang, von dem wir ausgingen, nicht einer Mechanisierung dieser Ich-Naturwissenschaft das Wort. Vielmehr stellt die Einfügung dieser neuen Problemgruppe in den Umkreis des naturwissenschaftlichen Interesses an deren Methodik neue Anforderungen. Jeder Trieb erfordert ja Selbstbestimmung. Diese Selbstbestimmung ist eine Wechselwirkung, und die Notwendigkeit ihrer wissenschaftlichen Erklärung setzt die Natur überhaupt als ein organisches Ganze, als ein Mittelglied zwischen blofsem Mechanismus und Freiheit. Ich bin — von dem hier eingenommenen Standpunkt des gemeinen Bewufstseins — organisiertes Naturprodukt. Von hier aus kann dann auch meine Erscheinungsform als artikulierter Leib deduziert werden. Dem sei gleich hinzugefügt, dafs der Gegensatz zwischen mechanischer und organischer Naturauffassung für Fichte transzendental zum Verschwinden gebracht wird.[1])

Durch Reflexion auf das Objekt des Sehnens verwandelt sich dieses in Begehren,[2]) das — so wird aus der Naturhaftigkeit des Triebes geschlossen — auch nur auf Naturdinge gehen kann. Als einziges Motiv wird dabei der Genufs anerkannt,[3]) und umgekehrt auch der Begriff des Eudämonismus überhaupt in dieser Weise sensualistisch eingeengt.[4]) Dieser natürliche Glückseligkeitstrieb bringt mich in Abhängigkeit von den Dingen aufser mir.[5]) Hier aber wird der Gegensatz zum reinen Trieb, der ja Trieb zur Selbständigkeit ist, sozusagen akut. Wäre das Ich gänzlich dem Einflufs der Natur preisgegeben, so würde diese, statt eines überwindbaren Triebes, unentrinnbare Kausalität sein.[6]) Soll die Insichbeschlossenheit des Ichs überhaupt erhalten bleiben, so ist als Gegengewicht der reine Trieb unbedingt erforderlich. Seine Äufserung ist nicht, wie beim Naturtrieb, ein Gefühl: das Sehnen, sondern ein Gedanke oder eine Anschauung: die absolute Forderung.[7])

---

[1]) Wissenschaftslehre 1801 WW II, 131.

[2]) Sittenlehre 1798 WW IV, 126; Geist und Buchstab WW VIII, 283.

[3]) WW IV, 128.

[4]) WW IV, 315; cf. auch J. H. Loewe, Die Philosophie Fichtes. Stuttgart 1862. S. 266 Anm.

[5]) Sittenlehre 1798 WW IV, 130.

[6]) WW IV, 141.

[7]) WW IV, 43ff., 145.

Aber der reine Trieb tritt als solcher nicht in das Bewufstsein. Er ist blofs transzendentaler Erklärungsgrund für etwas im Bewufstsein.[1]) Er geht auch nicht auf bestimmte Objekte, sondern auf absolute Unabhängigkeit überhaupt. Zur konkreten sittlichen Wollung determiniert er sich als sittlicher Trieb.[2])

Der sittliche Trieb also, das psychologische Korrelat oder die individuelle Konkretion des allgemeinen kategorischen Imperativs, ist ein gemischter Trieb, der vom Naturtrieb das Material, vom reinen Trieb die Form bezieht. Als seine Bestimmungen werden aufgeführt die Positivität, Allgemeinheit und Selbständigkeit. Mit dem Naturtrieb steht er in Wechselwirkung. Sein Gebot ist kategorisch.

Aus dieser dem reinen Trieb erwachsenden Nötigung, zu realer Wirksamkeit in die psychologische Sphäre herabzusteigen, ergibt sich zugleich die wichtige Folgerung, dafs die Erfüllung des Sittengesetzes immer möglich ist. Die Grenzen des unserer Natur Möglichen können wir nicht überschreiten. Aber innerhalb dieser Schranken können wir jederzeit eine weitere Einschränkung auf das sittlich Zulässige vornehmen.[3]) Eine weitere Stütze für diese Möglichkeit könnte der gelegentliche Versuch bieten, die Selbstentzweiung des Urtriebs in den reinen und natürlichen Trieb transzendental zu deuten.[4]) Hiernach ist es lediglich eine Frage des Aspekts, ob ich mich als Urtrieb objektiv-natürlich oder subjektiv-rein auffasse. Der Widerstreit beider Triebe erscheint hier also als ein Kampf des Ich mit sich selbst. Diese Auffassung dürfte bei den soeben wiedergegebenen näheren Bestimmungen dieses Antagonismus mindestens stark im Hintergrunde gestanden haben.

Es ergibt sich aber leicht, wie durch eine unrechtmäfsige Erweiterung des Naturbegriffs auf die reine Ich-Sphäre und durch eben diese Verdunkelung der transzendentalen Auffassung, sich dem Gegensatze zweier Aspekte ein Gegensatz zweier

---

[1]) WW IV, 152.

[2]) Es ist von Interesse zu vergleichen, was im folgenden S. 26 über das Problem der „Anwendbarkeit" des kategorischen Imperativs aus der späten Epoche bemerkt ist.

[3]) WW IV, 74, 148, 151, 215; dazu: Tatsachen des Bewufstseins 1813 NW I, 473.

[4]) WW IV, 130.

Naturen unterschieben konnte. Der überkommene Sprachgebrauch, der ein höheres und niederes Begehrungsvermögen trennte,[1]) mag mit zu diesem Sicheinschleichen einer rudimentären Zwei-Naturen-Lehre beigetragen haben. Sie macht sich stark in Fichtes Erstlingsschrift, der Kritik aller Offenbarung, geltend. Schon in ihr aber kündet sich die spätere transzendentale Fassung an. Interessant ist dort die Scheidung der triebhaften empirischen Sinnlichkeit in äufsere und innere.[2]) Die erstere zeigt sich theoretisch als Sensualismus, praktisch als Hedonismus. Die zweite führt theoretisch dazu, dafs man sich alles wenigstens unter den Bedingungen unseres innern Sinnes, alles modifizierbar denkt, und es auch wirklich modifizieren will; praktisch, dafs man sich durch nichts Höheres bestimmen läfst, als durch die Lust des inneren Sinnes. — In der mittleren Epoche, die vorhin behandelt wurde, tritt die Doppelnatur höchstens noch als unpräziser Sprachgebrauch auf.[3])

Stärkere Beachtung aber werden wir diesen Resten der Zwei-Naturen-Lehre schenken müssen, wenn wir uns jetzt anschicken, die Bestimmungen Fichtes über den naturalen Aspekt des Ich auch in seinen späteren Schriften zu verfolgen. Um dem zweiten Teil nicht vorzugreifen, haben wir uns auf die rein psychologischen Bestimmungen zu beschränken. Eine Einteilung der Menschen ist möglich nach der Art, wie der Trieb, der allen den Äufserungen ihres Lebens unverändert beharrend zugrunde liegt, in das Bewufstsein eintritt.[4]) Bei dem einen äufsert er sich als dunkles Gefühl und geht entweder auf sinnliche Selbstzucht (also der frühere Naturtrieb)[5]) oder auf das Sittliche (der Vernunftinstinkt). Bei den anderen tritt der Trieb als klare Erkenntnis in Erscheinung und geht auf eine apriorische Welt, die zwar werden soll, aber ewig zukünftig bleiben wird. Auf die geschichtsphilosophische Funktion der Lehre vom Vernunftinstinkt müssen wir später zurückkommen.

---

[1]) Kritik aller Offenbarung 1792 WW V, 85.
[2]) WW V, 90.
[3]) Z. B. Sittenlehre 1798 WW IV, 149.
[4]) Reden an die deutsche Nation 1808 WW VII, 301 ff.
[5]) Statt Naturtrieb heifst es später wohl auch Naturwille. cf. Tatsachen des Bewufstseins 1813 NW I, 466.

Wichtig für das Problem der Erziehung, das Fichte in dieser Zeit besonders beschäftigt hat, sind zwei Grundgesetze der — wie es hier wohl wieder heifst — „geistigen" Natur des Menschen. Zunächst erscheint hier der Trieb nach absoluter Selbständigkeit und Aktivität ins Psychologische projiziert als ein unmittelbares Streben nach geistiger Tätigkeit.[1]) Damit wird der Pädagogik ein Anknüpfungspunkt geboten. Ferner ist eine durchgehende Erscheinungsform des sittlichen Triebes der Trieb nach Achtung, dem die Erziehung blofs als einzig möglichen Gegenstand das Sittliche einzupflanzen hat.[2]) Mit dieser Behauptung verbindet Fichte eine Polemik gegen die geläufige Meinung, der Mensch sei von Natur selbstsüchtig.[3])

---

[1]) Reden WW VII, 286.

[2]) Reden WW VII, 414; cf. auch Staatslehre 1813 WW IV, 486.

[3]) Vgl. dagegen freilich Reden WW VII, 302; Staatslehre 1813 WW IV, 435, sowie unten S. 19.

II. Die Bedeutung der Natur für das Sittliche.

1. Systematische Orientierung.

Wenn wir von einer dualistischen Zerspaltung innerhalb des Naturbegriffes selbst absehen, so ergeben sich vier Positionen, die die Natur zum Sittlichen einzunehmen vermag. Die Natur kann dem Gegensatz zwischen Gut und Böse völlig indifferent gegenüberstehen, sei es, dafs die Akte, die als Träger ethischer Werte aufgefafst werden, überhaupt nicht der naturalen Sphäre angehören, sei es, dafs die „blofse" Natur noch nicht der ethischen Alternative unterliegt und in sich keinerlei Entwicklungstendenz in dieser Richtung aufweist. Dieser Möglichkeit, in der die Natur gewissermafsen den moralischen Nullpunkt darstellt, tritt eine positive und eine negative Bedeutung für das Sittliche an die Seite. In einem Falle spielt die Natur die Rolle einer Stütze des Ethischen. Darin liegen die Ansatzpunkte einer geschichtsphilosophischen und einer individualpsychologischen Gedankenreihe. Hier wird schon in der Naturhaftigkeit des Individuums ein sittlicher Keim aufgewiesen, der auf ein Hineinwachsen in die ethische Sphäre hindrängt, dort wird als Ausgangspunkt der Geschichte ein paradiesischer Zustand angenommen, in dem Natur und Sittlichkeit noch nicht entzweit waren. Dieser positiven Bewertung der Natur steht die negative entgegen, in der die Natur als der Feind der Sittlichkeit, als ein positiver Widerstand, als das radikale Böse erscheint. Eine letzte Position ist schliefslich denkbar, wo die vergöttlichte Natur jenseits der ethischen Alternative liegt. In aller Kürze können die genannten ethischen Funktionen der Natur als amoralisch, moralisch (bezw. vormoralisch), antimoralisch und übermoralisch gekennzeichnet werden.

Diese Einteilung wird in eigenartiger Weise durchkreuzt, wenn wir uns auf den kritisch-transzendentalen Standpunkt versetzen. Hier ist die Natur in gleicher Weise eine Ordnung, die durch das Subjekt mit den Weltelementen vorgenommen wird, wie es die sittliche Hierarchie ist, die dasselbe Subjekt aus denselben Bausteinen aufrichtet. Betrachte ich mich als dem Reiche der Erscheinung angehörig, so bin ich kausal gebunden, aber in diesem Reiche kommt das Phänomen des Sittlichen überhaupt nicht vor. Betrachte ich mich als Glied des intelligiblen Reiches der Freiheit, so bin ich sittlich verbunden, hier aber kommt das Phänomen der Kausalität überhaupt nicht vor. Es scheint einleuchtend, dafs von diesem Boden aus die Entscheidung blofs für die Amoralität der Natur fallen kann. Sie ist die schlechthin wertfreie Sphäre. Und es mufs Verwunderung erregen, dafs die Vertreter der kritischen Philosophie sich so selten eindeutig hierfür entschieden haben. Aber die inneren Schwierigkeiten, die dies verschuldeten, werden sofort sichtbar, wenn wir bedenken, dafs die Beziehung dieser zwei Welten sich nicht darin erschöpft, dafs beide in gleicher Weise im transzendentalen „Bewufstsein überhaupt" wurzeln, sondern dafs die beiden Sphären in jener durchgehenden Bezogenheit stehen, die dem philosophischen Denken von jeher die schwersten Probleme vorgelegt hat. Dabei scheint in besonderer Weise das Reich des Sollens auf die Seinssphäre angewiesen. Denn während dem Sein in seinem freilich sinnlosen kausalen Ablauf eine gewisse Selbstgenugsamkeit eigen ist, kann sich das Sollen nur an einem Sein verwirklichen. So wird unversehens auch für den kritischen Philosophen wieder die Verbindung jener Welten hergestellt, die so reinlich getrennt schienen, und es ist aufser der letztgenannten übermoralischen Naturauffassung, die in einer dem Transzendentalisten unvollziehbaren Weise die Natur verabsolutiert, allen drei Bedeutsamkeitsbeziehungen zwischen Sollen und Sein wiederum die Türe geöffnet. Wir dürfen uns darum nicht wundern und es Fichte nicht zu sehr verübeln, wenn wir auch bei ihm alle diese drei Positionen vertreten finden, und es wird unsere Aufgabe sein, die verschlungenen Fäden auseinanderzuwirren und einzeln dem Blicke blofszulegen.

2. Die amoralische Natur.

Der Satz Fichtes, wonach unsere Welt nichts als das versinnlichte Materiale unserer Pflicht ist[1]), gehört zu den bekanntesten seiner Philosophie. Er sagt nicht, wie man ihn wohl mifsverstanden hat, etwas über die Entstehung der Welt in ihrem realen Sein aus; er behauptet vielmehr, dafs die Realität ihren Sinn[2]) einzig daher rechtfertigen kann, dafs sie dem sittlichen Bewufstsein die Möglichkeit gibt, sich daran auszuwirken. Das Nicht-Ich oder die Natur erhält also damit die metaphysische Rolle, Sphäre des ethisch relevanten Handelns zu sein.[3]) Es soll nicht bestritten werden, dafs diese Anschauung als solche Raum läfst auch für eine Ansicht der Natur als eines dem Sittlichen positiv Widerstrebenden. Zunächst aber erscheint auf diesem Standpunkt die Natur als amoralisch. In diesem Sinn äufsert sich Fichte selbst, indem er die menschliche Natur als an sich weder gut noch böse hinstellt. Sie wird erst eines von beiden durch Freiheit[4]), das heifst durch etwas, das in der naturalen Sphäre selbst keinen Boden hat.[5])

Hier ist zugleich zu bemerken, dafs die amoralische Naturauffassung mit der theoretischen Grundlage am besten im Einklang steht. Schon bei der antimoralischen Naturanschauung erscheinen die theoretischen Fundamente erschüttert[6]), und in der letzten Betrachtungsweise im Sinne positiver Moralfreundlichkeit ist der Zusammenhang des theoretischen und praktischen Naturbegriffs vollends gelockert. Die hier feststellbare Übereinstimmung verdient beachtet zu werden, da die Ineinssetzung der theoretischen und praktischen Spekulation für Fichte gerade

---

[1]) Über den Grund unseres Glaubens 1799 WW V, 185; Appellation an das Publikum WW V, 211.

[2]) Dieser Terminus ausdrücklich WW VII, 592.

[3]) Z. B. auch Staatslehre 1813 WW IV, 432, 463; Tatsachen des Bewufstseins 1813 NW I, 514ff, 556.

[4]) Sittenlehre 1798 WW IV, 188.

[5]) Diese Auffassung bereits gelegentlich in der Kritik aller Offenbarung 1792 WW V, 49, ebenso ganz spät Staatslehre 1813 WW IV, 417.

[6]) Man vergleiche die sehr scharfe Wendung gegen diese Auffassung Tatsachen des Bewufstseins 1813 NW I, 514.

ein Gegenstand besonderer Sorge war, ohne daſs sie ihm doch ganz geglückt wäre.[1])

In dem Materiale-Sein der Natur liegt noch ein Doppelsinn verborgen, der ans Licht gehoben werden muſs. Es kann damit die Natur überhaupt und unsere Natur gemeint sein. Beides hat Fichte im Auge gehabt: die äuſsere Natur erhält ihren Sinn allein dadurch, daſs sie Mittel zu ethischen Zwecken wird. Die moralische Weltordnung ist eine neue Formung, in die nach und nach die Auſsenwelt als materiales Element eintreten soll.[2]) Es wird geradezu als Pflicht gefordert, diese naturhafte Sinnenwelt dem Begriff, dem Willen Gottes, zu unterwerfen[3]). Dieser Gedanke enthält bedeutsame Keime einer Ethik der Technik und einer Beziehung des bloſs Zivilisatorischen auf Kulturwerte. Da in dieser Unterjochung der äuſseren Naturgewalten zugleich ein Moment der Erhöhung der Macht des Ich liegt, fügt sich dies Gebot der tiefsten Forderung der Fichteschen Moral, der absoluten Freiheit und Selbständigkeit, durchaus harmonisch ein. Diese Befreiung des Ich darf durch nichts hintangehalten werden. Dafür hat das Recht zu sorgen. Zivilisierung wird zu einem Rechtsanspruch des Einzel-Ich. Pflicht und Recht berühren sich hier im letzten Grunde.[4])

In noch engerem Sinne trägt meine Natur ethischen Material-Charakter. Hier kann auf die bereits behandelte Lehre vom Naturtrieb verwiesen werden. Der reine Trieb gelangt zur Wirksamkeit durch eine Verschmelzung mit dem ihm den Stoff bietenden Naturtrieb, wodurch der sittliche Trieb entsteht. Der Naturtrieb für sich ist amoralisch.

Hinblickend also auf ein mögliches Sittliche, aber kein Hindrängen dahin bemerkend, sprechen wir hier von der „bloſsen“ Natur. Daſs Fichte in seiner Charakteristik des

---

[1]) Zu dieser Frage Fuchs, Vom Werden dreier Denker. Was wollten Fichte, Schelling, Schleiermacher in der Periode ihrer Entwicklung? Tübingen 1904, S. 1ff.; Gühloff, Der transzendentale Idealismus Fichtes. Hallenser Diss. 1888.

[2]) Tatsachen des Bewuſstseins 1813 NW I, 475, 482ff.

[3]) Staatslehre 1813 WW IV, 585; Exkurse dazu WW VII, 578; Tatsachen des Bewuſstseins 1813 NW I, 502ff.

[4]) Staatslehre 1812 WW IV, 441ff.

„natürlichen“ Menschen bei dieser blofsen Indifferenz nicht stehen bleibt, wird das Folgende zeigen. Bei einer Philosophie aber, die die Geschichte als eine allmähliche Ethisierung der Menschheit auffafst, mufs das Problem auch eine geschichtsphilosophische Seite haben. Sie äufsert sich in der Kritik, die Fichte an Rousseaus Lehre vom Naturstand übt.[1]) Er trifft den Kernpunkt, wenn er zwar zugibt, dafs in ihm das Laster aufgehoben ist, aber gleich hinzufügt, dafs ebensowenig die Tugend und die Vernunft dort einen Platz hat. Der Mensch wird zu einem vernunftlosen Tier, so dafs blofs eine neue Tiergattung eingeführt ist. Auch hier ist, in der geschichtsphilosophischen Wendung, ganz deutlich die Amoralität des blofs Natürlichen ausgesprochen. Zugleich schlummern darin die Keime einer tiefsinnigen Lehre von der metaphysischen Rechtfertigung des Bösen. Angesichts seiner eigenen späteren Lehren wird Fichte aber diese frühe Polemik kaum haben aufrecht erhalten können.

3. Die antimoralische Natur.

Das Angewiesensein der Sollenssphäre auf die Realität schlägt nun leicht in ein umgekehrtes Wertverhältnis um, obgleich ja eigentlich auf dem Boden des Transzendentalismus für eine Rangordnung der Sphären selber kein Raum ist. Zwar braucht das Sittliche die Natur, um sich darin zu realisieren, aber diese ist auch einzig zu diesem Zwecke da und kann blofs auf diesem Wege eine Würde und einen Sinn gewinnen. Mit besonderem Hinblick auf die menschliche Natur bedeutet das Verharren im blofs naturalen Sein einen Mangel, und wenn ihr Widerstand gegen die sittliche Formung auch deren Sieg schwieriger und damit wertvoller macht und so letztlich auch dem Ethischen zum Besten dienen mufs, so bedeutet dies Widerstreben der Natur selbst doch eine antimoralische Tendenz. Es findet sich also leicht der Übergang von der Wertindifferenz der Natur zu einer positiven Wertfeindlichkeit.

Ganz konsequent ergibt es sich aus dem durch das Sittengesetz gebotenen „Hinaus über die blofse Natur“, dafs das

[1]) Bestimmung des Gelehrten 1794 WW VI, 340.

Verharren in ihr das eigentliche Wesen der Immoralität ist.[1]) Es besteht darin, dafs die Befriedigung des Naturtriebes letzter Zweck meines Handelns ist und bleibt. In der an die Bibel anklingenden Sprache seiner späteren Schriften wird dieser zu überwindende Zustand als das Leben des Fleisches, der Materie, der Natur bezeichnet, das die Mehrheit bisher erfüllte.[2])

Die Lehre von einem positiven Widerstreben der Natur gegen das Sittliche hat ihren Wurzelgrund in der Theorie der vis inertiae.[3]) Aus dem Gegensatz gegen die Ich-Aktivität geboren, hat das Nicht-Ich oder die Natur ursprünglich keinerlei Tätigkeit in sich, sondern blofs Ruhe und Sein. Um aber auch blofs zu bleiben was sie ist, erhält sie vom Ich ein Quantum Tendenz oder Kraft. Diese paradox erscheinende Synthese aus Trägheit und Tätigkeit ist die für die Natur charakteristische vis inertiae. Wir selbst sind, wie wir wissen, auf einem gewissen Reflexionspunkte Natur. So wird sich diese Beharrungstendenz auch in unserer seelischen Verfassung geltend machen: es ist die Macht der Gewohnheit, die den natürlichen Menschen beherrscht. Diese Trägheit ist das radikale Übel, aus dem sich eine Reihe natürlicher Grundlaster entwickeln. So besteht die Feigheit in einer Trägheit, in der Wechselwirkung mit anderen die Freiheit und Selbständigkeit zu behaupten.[4]) Die Feigheit wieder führt zur Falschheit, dem dritten natürlichen Grundlaster.

Dieser Charakteristik des gewöhnlichen natürlichen Menschen wird eine solche des aufsergewöhnlichen, aber auch blofs natürlichen Charakters entgegengestellt. Ihm fehlen zwar die genannten Laster, aber er artet zum Tyrannen aus.

Auf dieser Voraussetzung des auch im Menschen wirksamen Beharrungsgesetzes fufsend kann dann in der Tat gesagt werden, alles Geschöpf sei von Natur notwendig unheilig und unrein, da ja die Freiheit, durch die erst die Verwirklichung des Sittlichen möglich ist, nicht mehr in den Bereich der Natur fällt.[5]) Diese Lehre von der niederziehenden Macht der Träg-

[1]) Sittenlehre 1798 WW IV, 315.

[2]) Reden an die deutsche Nation 1808 WW VII, 400.

[3]) Sittenlehre 1798 WW IV, 199ff.

[4]) WW IV, 202.

[5]) WW IV, 204.

heit wird auch in der späten Zeit noch aufrecht erhalten. Auch hier gilt die Natur als der innere Feind. [1])

Noch einer anderen Richtung hat Erwähnung zu geschehen, in der sich das Naturhafte der Sittlichkeit in den Weg stellt.[2]) Hier ist daran zu erinnern, dafs die Natur ihre Elemente als Glieder in die Kausalkette einfügt. Daraus hat die teleologische Betrachtungsweise sie zu lösen, um sie in eine völlig neue Ordnung zu bringen.[3]) Zu diesem Herausreifsen der Weltelemente und zu ihrer zentrierenden Gruppierung um den Ich-Mittelpunkt gehört eine Energie, die das an den blofsen Fortflufs der Dinge hingegebene Bewufstsein nicht aufbringen kann. Ins Ethische gewendet ist es der Fatalismus des Sich-treibenlassens, der dem kräftigen Sich-zusammenraffen entgegensteht, das erst die ethischen Zielsetzungen möglich macht. Die Zentrizität des Ich, die Punktualität, der es seine Selbständigkeit verdankt, droht ins Flächenhafte zu verfliefsen. Das Ich ist in Gefahr, zu einer blofsen Naturbegebenheit zu werden. Auch hier ist es eine gewisse Trägheit, die von der Seite der Natur der Energie des Sich-konzentrierens entgegenwirkt, und die erst das Sittliche möglich macht. Genau genommen, ist es, da in diesem Zustande des Ausgegossenseins auch ein Genufs unmöglich ist, weil ja auch Lust und Unlust schon ein antithetisches Moment enthalten, sogar noch ein pränaturales Sein, das im Vorstehenden charakterisiert wurde.

4. Die moralische Natur.

Wir sahen, dafs sich von der Indifferenzhaltung zur Moralfeindlichkeit der Natur leicht ein Übergang finden liefs. Wenn nun hier eine Gedankenreihe aufgezeigt werden soll, die einer positiven Bewertung der Natur Ausdruck gibt, so wird damit allerdings ein den bisherigen Ausführungen entgegenstrebendes Element des Fichteschen Denkens blofsgelegt. Wir werden diese Tendenzen um so eingehender darstellen und nach-

---

[1]) Sittenlehre 1812 NW III, 59ff.; Staatslehre 1813 WW IV, 439, 599; cf. dagegen IV, 431.

[2]) Anweisung zum seligen Leben 1806 WW V, 493 ff.

[3]) Vergleiche die klare Formulierung Tatsachen des Bewufstseins 1813 NW I, 475, 482 ff., 514.

drücklicher betonen müssen, als sie der geläufigen Ansicht widersprechen, die in Fichte nur den grofsen Naturhasser zu sehen liebt. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang seine Theorie der Liebe. Sie gehört zur ethischen Seite dieser Gedankenreihe, der eine geschichtsphilosophische, die Lehre vom Vernunftsinstinkt, als nicht minder bedeutsam an die Seite zu stellen ist.

Zunächst aber findet sich bereits Platz für eine mildere Beurteilung des Naturhaften, wenn die Lehre von der steten Möglichkeit des Sittlichen so gewendet wird, dafs das Sittliche als ein durch das Moralgebot eingeschränkter Spezialfall des Naturtriebes erscheint. Es tritt dabei freilich die kritische Auffassung, wonach aus dem empirischen Naturtrieb als Material und dem intelligiblen reinen Trieb als Form der sittliche Trieb als ein Produkt entsteht, ebenso wie die transzendentale Zwei-Standpunkte-Lehre in den Hintergrund. Da aber nicht zu leugnen ist, dafs auch das sittlich Wertvolle wie ein jedes Wollen seine natural-psychologische Seite hat, so kann in diesem Zusammenhang sehr wohl bestritten werden, dafs der blofse Naturtrieb durchaus ein eigennütziger und tadelnswürdiger sein müsse.[1])

Könnte in dieser früheren Äufserung Fichtes immerhin einer blofsen Amoralität der Natur das Wort geredet sein, so tritt in den späteren Schriften diese versöhnliche Naturbeurteilung mehr in den Vordergrund. Es geschieht dies besonders mit polemischer Wendung gegen die Lehre von der Erbsünde. Die angeborene Sündhaftigkeit wird als eine abgeschmackte Verleumdung der menschlichen Natur bezeichnet.[2]) Was als geschichtsphilosophische Theorie eines paradiesischen Anfangsstadiums der Geschichte gegen Rousseau früher abgelehnt war,[3]) wird hier als psychogenetischer Ausgangspunkt behauptet, und es ist ganz im Rousseauischem Geist gedacht, wenn es heifst, die Natur erzeuge uns in Unschuld, verdorben werden wir durch die Gesellschaft.[4]) Dafs die gegen Rousseau von ihm selbst früher verwandten Argumente auch seine jetzige

[1]) Sittenlehre 1798 WW IV, 198; weiteres s. oben S. 11.
[2]) Reden an die deutsche Nation 1808 WW VII, 419ff.
[3]) cf. oben S. 16.
[4]) Reden WW VII, 490, dazu Staatslehre 1813 WW IV, 409.

Position treffen, wird man nicht bestreiten können.. Zu der hier vertretenen Auffassung des Natürlichen als Vorstufe des Sittlichen wird ferner alles heranzuziehen sein, was über den Begriff der „geistigen" Natur zu sagen ist.

Eine ganz merkwürdig positive Wertschätzung des Naturhaften erwächst Fichte auf dem Boden der ethischen Behandlung des Sexuellen.[1]) Er sieht sich hier zu einer Vertiefung des Gegensatzes der Geschlechter gedrängt, die sich in seine damals noch durchaus antiindividualistische Denkweise kaum einfügt. Zugleich findet sich hier am häufigsten jene teleologisierende Auffassung der Natur, nach der von ihren Zwecken und Absichten in einer von den Voraussetzungen des Fichteschen Denkens sehr anstöfsigen Weise gesprochen wird. Es bestätigt dies übrigens die aus jener Zeit etwa auch an dem Beispiel des Sturmes und Dranges, Herders, des jungen Goethe, Schleiermachers und der Romantik zu belegende Beobachtung, dafs individualistische Tendenzen leicht mit einer naturfreundlichen Haltung Hand in Hand gehen. Wie weit dabei der Naturbegriff seine Sinneinheit bewahrt, kann nur in gröfserem Zusammenhang untersucht werden.

Der Geschlechtstrieb ist die individuelle Äufserungsform der Fortpflanzungstendenz der Natur. Er trägt beim Manne aktiven, beim Weibe passiven Charakter. Aus der ethischen Grundforderung der Tätigkeit um der Tätigkeit willen folgt also blofs für das Weib die Immoralität dieses Naturtriebes als bewufsten Selbstzwecks. Einen aktiven Charakter gewinnt die Hingebung der Frau erst durch die Tendenz auf die Befriedigung des Mannes. Dadurch verwandelt sich ihr Geschlechtstrieb in den Trieb der Liebe. Ob die so erklärte Liebe nun selber noch Naturtrieb oder etwa gemischter Trieb, wie der sittliche, ist, ist nicht eindeutig zu entscheiden. Beides läfst sich belegen.[2]) Die erste Auffassung steht im Vordergrund. Die Liebe als Naturtrieb erscheint hier in der Tat als Kompositum aus der Vernunft und dem Treiben des

[1]) Besonders Naturrecht 1796 WW III, 304ff.; Sittenlehre 1798 WW IV, 328ff.

[2]) Man halte „die Liebe als charakteristischer Naturtrieb" WW III, 307 gegen „der Liebe ein Naturtrieb .... beigemischt" WW IV, 329.

Geschlechts. Diese Auffassung mufs folgerichtig zu einer Scheidung männlicher und weiblicher Geistigkeit führen. Das Vehikel des männlichen Bewufstseins ist der klare Begriff, das Weib hat ein natürlich-gefühlsmäfsiges Vermögen wertbeurteilender Stellungnahme. Während der Mann sich erst vernünftig machen mufs, ist das weibliche Gefühlssystem von Natur vernünftig.[1]) So trägt auch die weibliche Sexualität schon in der naturalen Sphäre den Charakter der Liebe. Diese ist der innigste Vereinigungspunkt der Natur und Vernunft.[2]) Sie ist zugleich der Zentralpunkt des weiblichen Werts: Keuschheit ist für das Weib das Prinzip aller Moralität.[3])

Es ergibt sich sonach das im Rahmen des Fichteschen Denkens höchst Merkwürdige, dafs dem Weib zwar die Möglichkeit sowohl eines Herabsinkes unter die Natur als einer Erhebung über sie zugestanden wird, zugleich aber beides ethisch verworfen wird.[4]) In beiden Fällen handelt es sich um eine Entblöfsung des natürlicherweise als Liebe erscheinenden Geschlechtstriebes, und zwar einmal im Sinne der bewufsten Sinnlichkeit als Zweck, das andere Mal im Dienste der ebenfalls bewufsten Tendenz der Fortpflanzung der Natur. Das erstere ist als unnatürlich, ethisch verwerflich, das zweite zum mindesten überflüssig und bedenklich.[5]) Hier findet also Fichte die Möglichkeit, das Unnatürliche mit dem Unmoralischen zu identifizieren, was begreiflicherweise nur aus einer positiven Bewertung des naturhaften Seins zu erklären ist.

Allein diese Ethisierung des Natürlichen beschränkt sich in diesem Zusammenhang nicht auf das Weib. Der Liebe entspricht im Manne die Grofsmut als sittliche Naturanlage.[6]) Die Liebe ist ihm ursprünglich nicht eigen. Sie entsteht ihm als Gegenliebe eigentlich erst in der Ehe.

Ganz besonders hat es Fichte sich angelegen sein lassen, die in der ehelichen Gemeinschaft begründeten sittlichen Werte

---

[1]) WW III, 351 ff.
[2]) WW III, 310; IV, 329 ff.
[3]) WW IV, 330.
[4]) WW III, 307 ff.
[5]) cf. dagegen Staatslehre 1813 WW IV, 478.
[6]) WW III, 313.

hervorzuholen und zu betonen. In ihrem Umkreis liegen die beiden natürlich-sittlichen Verhältnisse, die Liebe der Frau zum Manne und zum Kinde. Die einmalige weibliche Hingabe ist eine ganze und eine für immer. Der Ewigkeitscharakter der Liebe schafft sich seinen notwendigen Ausdruck in der Ehe.[1]) Von der Macht der weiblichen Liebe hat Fichte eine ungemein hohe Auffassung. Sie weckt im Manne durch das kräftige Vertrauen, das in ihr liegt, die schlummernden positiv sittlichen Werte. Durch die eheliche Zärtlichkeit fliefst die Liebe auch in den Mann über, und umgekehrt lernt das Weib die ursprünglich männliche Eigenschaft der Grofsmut. So findet erst hier die natürliche Einseitigkeit beider Geschlechter ihren Ausgleich; erst die Ehe bedeutet die Realisation des ganzen Menschen.[2]) Sie ist das Mittel, das Menschengeschlecht von Natur aus zur Tugend zu führen.

Wie im Weib der zum Fortbestand der Natur nötige Sexualtrieb als Liebe, so erscheint in ihm naturhaft die Sorge für das Kind als Mitleid.[3]) Und auch hier finden wir die Möglichkeit einer „Sünde gegen die Natur“[4]), eines Herabsinkens unter die Natur, wo diesem Trieb widerstanden wird. Der weiblichen Liebe, die auf das Kind gewendet als Mitleid sich äufsert, entspricht dann auch eine besondere Form der männlichen Grofsmut. Es ist der Trieb, sich des Schwächeren und Hilflosen anzunehmen. Zum bevorzugten Gegenstand dieser Hilfsbereitschaft wird das eigene Kind aber erst durch das Mittelglied der Zärtlichkeit zur Mutter. Ein unmittelbares väterliches Gefühl für die eigenen Kinder bestreitet Fichte.[5]) Bei den Kindern wiederum geht der freie Gehorsam gegen die Eltern ebenfalls aus einer naturhaft-sittlichen Anlage hervor.[6])

Eine merkwürdige Schranke findet Fichtes Beleuchtung dieser Fragen an der auch von ihm beibehaltenen Anschauung, nach der die Liebe zu einer bestimmten Person als einer

[1]) WW III, 317; Excurse WW VII, 599.
[2]) WW III, 319; IV, 332; VII, 598.
[3]) III, 355; IV, 334.
[4]) So ausdrücklich WW III, 362.
[5]) WW IV, 333, 482.
[6]) WW IV, 338.

solchen, die „pathologisch"[1]) oder „pathognomisch",[2]) auch wohl „blofs" natürlich genannt wird, als ein bestimmender Faktor einer Wahl des Gatten für ihn fast eine moderne Entartung ist. Freilich ist er in der Frage nicht ganz konsequent.[3]) Unter dem Einflufs platonischer Erziehungsgedanken gerät durch die Forderung der gemeinschaftlichen Erziehung der Kinder auch der soziale Wert der Familie etwas ins Schwanken.[4])

Wenn in Fichtes Bemühungen um die Geschichtsphilosophie eine logische und eine metaphysische Reihe unterschieden werden soll, derart, dafs die erstere auf die Aufhellung der formalen Struktur historischer Erkenntnis, die zweite auf Verständlichmachung des materialgeschichtlichen Ablaufes aus einem Evolutionsschema geht, so fällt an dieser Stelle blofs der zweite Problemkreis in unseren Betrachtungsbereich. Der Zusammenhang mit der für uns im Vordergrund stehenden ethischen Fragestellung ist durch Fichtes Auffassung von der Geschichte als einer fortschreitenden Ethisierung der Menschheit ohne Weiteres gegeben. In der Charakterisierung der einzelnen Perioden dieses Prozesses kommt dem Naturbegriff eine grofse Bedeutung zu.

Der Verlauf der Geschichte ist — im Grofsen gesehen — für Fichte die Entwicklung der Menschheit von der Natur zur Freiheit. Der dualistisch-antithetische Charakter seines Denkens bewährt sich auch hier darin, dafs er zwei Urvölker annehmen zu müssen glaubt, um den Beginn der Geschichte verständlich zu machen. Diese beiden — ein Normalstamm und ein wilder Stamm — werden zunächst im schroffsten Wertgegensatz charakterisiert.[5]) Durch diese Zerstreuung des in seinem blofsen Dasein vernünftigen Normalvolks unter jenen anderen Teil der Menschheit beginnt die fortschreitende Kultivierung der letzteren: die Geschichte. Hier nun bietet sich ein weiterer bedeutsamer Ansatzpunkt für eine positive

---

[1]) WW VII, 599.
[2]) WW IV, 310.
[3]) cf. Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters WW VII, 37.
[4]) WW VII, 584, 598 ff.
[5]) Grundzüge 1804/5 WW VII 172. S. auch unten S. 28.

Bewertung der Natur. Denn jenes am Anfang der Geschichte stehende eine Urgeschlecht ist ja dadurch gekennzeichnet, daſs bei ihm naturhaftes Sein und Wert noch ungeschieden miteinander verschmolzen sind. Das Sollen äuſsert sich in ihm als blinder Vernunftinstinkt, als Naturgesetz und Naturkraft,[1]) nämlich in einem dunklen Bewuſstsein ohne Einsicht in die Gründe. Hier durchlebt das Menschengeschlecht seinen Unschuldsstand.[2]) Die menschliche Natur steht in unmittelbarer Verbindung mit der Geisterwelt.[3]) Der Mensch ist genial.[4])

Bevor auf die geschichtsphilosophische Verwertung des Vernunftinstinkts, wie sie in der Staatslehre besonders hervortritt, näher eingegangen wird, muſs noch der nationalistischen Ausbeutung des Naturbegriffes im Zusammenhang der Reden an die deutsche Nation Erwähnung geschehen. Sie knüpft sich an eine eigentümlich skurrile Metaphysik der Sprache.[5]) Diese beruht keineswegs auf irgendwelcher willkürlicher Übereinkunft, sondern Begriff und Wort stehen ursprünglich in notwendigem Zusammenhang. Es gibt eine einzige lebendige Sprachkraft der Natur. Die Entwicklung dieser Sprache geht in stetigem Fortgang von der sinnlichen Erkenntnis durch eine

---

[1]) Grundzüge WW VII, 8ff., 64.

[2]) WW VII, 11; Staatslehre WW IV, 476; Exkurse dazu WW VII, 587.

[3]) Bestimmung des Gelehrten 1811 NW III, 166.

[4]) Patriotische Dialogen 1807 NW III, 230. Diese Bestimmungen in ihrem Beieinander sind äuſserst lehrreich sozusagen für den Gefühlscharakter, den der Naturbegriff für Fichte trug. Es ist eines der sprechendsten Symptome für die Romantik seiner philosophischen Geistigkeit, daſs der Gegenpol der rationalen, in ihrer Reflektiertheit innerlich zerrissenen Gegenwart so vor den Anfang der Geschichte projiziert wird als ein irrationales, naturhaft wertvolles Anfangsstadium. Der Gegensatz ist ursprünglich sehr einfach; hier eine ihrer Gründe bewuſste, nur ihren klaren Gründen trauende diskursive, dort eine unmittelbar ihrer selbst gewisse intuitive Vernunft. Auf diesen einen Gegensatz werden dann aber eine ganze Reihe anderer zurückgeführt. Die rationale Vernunft verwächst mit der Freiheit und stellt sich gegen die Natur. Das Irrationale wird mit dem Naturhaften, Instinktiven, Genialen identifiziert. Beide Extreme sollen Vernunft sein und so überträgt sich unversehens von dem in dieser Epoche sich durchringenden Wert des Irrationalen eine positive Schätzung auf die sonst so miſsachtete Natur.

[5]) Reden an die deutsche Nation 1808 WW VII, 314ff.; Staatslehre 1813 WW IV, 485.

jedem einleuchtende Symbolik zu diesem übersinnlichen Gebrauche weiter. Ein allgemeines gegenseitiges Verständnis ist einem Volk, das sich dieser ruhig-natürlichen Fortentwicklung des lebendigen Sprachgebrauchs ohne Widerstand hingegeben hat, unmittelbar gesichert. Anders bei einer Nation, die eine nicht aus seinem eigenen Anschauungsbereich hervorgewachsene Sprache als eine tote willkürlich übernimmt. Hier vollzieht sich nicht mehr mühelos das Verständnis der höheren Bedeutung des Wortes durch symbolische Vermittlung seines sinnlichen Gebrauches. Das allgemeine Verständnis ist gehemmt. Es entsteht eine Spaltung zwischen dem Gebildeten und dem Volk. Der lebendige Fortflufs der Sprache ist abgeschnitten. Sie wird willkürlich und verkünstelt.

So sehen wir den von der schmalen Basis sprachphilosophischer Erörterungen hergeleiteten Gegensatz sich aufserordentlich ausweiten. Es ergibt sich ein umfassendes Prinzip der Scheidung von Völkern. Eine Nation, deren Sprache in ununterbrochenem Ablauf auf jene naturhafte Ursprache zurückführt, hat allein ein ungespalten einheitliches nationales Leben, in welchem keine Kluft die Gebildeten vom Volke, die geistige Bildung selbst vom unmittelbaren Leben trennt. Bei den anderen Völkern, wo die Willkür und Unnatur an Stelle des Natürlichen herrscht, mufs die genannte Spaltung sich zeigen. Und an Stelle des heiligen Ernstes in der Behandlung geistiger Dinge tritt entsprechend dem verkünstelten Charakter der Sprache eine frivole, geistreichelnde Spielerei. Wurde nun, wie es bei Fichte geschah, diesem Gegensatz der zwischen dem Deutschen[1]) und dem Auslande mit deutlicher Bezugnahme auf Frankreich untergeschoben, so mufste diese Theorie freilich eine gewaltige polemische Stofskraft erhalten. Hier Naturgemäfsheit, dort Willkür und Künstelei: das ist die Formel, auf die der Gegensatz schliefslich gebracht wird.[2]) Und wieder sehen wir hier gerade auf die „Unnatur" einen starken negativen Wertakzent fallen.

Der dargestellte Gedankengang, ein notwendiges Bestandstück der Reden an die deutsche Nation, stellt sich im

---

[1]) Vgl. aufser den Reden an die deutsche Nation auch Patriotische Dialogen NW III, 232.

[2]) WW VII, 337.

Zusammenhang der Gesamtentwicklung der Fichteschen Geschichtsphilosophie als ein Seitenweg dar. Wir kehren jetzt zum Schlufs zu der weiteren Ausgestaltung der bereits vorher besprochenen Ansätze in den spätesten Schriften zurück. Diesen geschichtsphilosophischen Bemühungen, eng an ethischen Fragestellungen orientiert, liegen zwei Hauptmotive zugrunde: einmal einen Anfang des geschichtlichen Prozesses zu finden, um einer Art von historischem regressus in infinitum zu entgehen, und dann die stets neue Darbietung des Stoffes der geschichtlichen Erkenntnis zu erklären. Jener gesuchte Haltepunkt im historischen Rückschreiten ist das naturhaft-vernünftige Urgeschlecht. Die Zuziehung eines zweiten Urgeschlechts weist bereits auf das zweite Motiv hin. Es wird eingeführt, um die Geschichte ins Rollen zu bringen. Weiter fällt unter diesen Gesichtspunkt die Lehre von der geistigen Natur und den Freiheitsprodukten.

Zu der ersten Gedankenreihe ist dem aus früheren Schriften bereits Mitgeteilten wenig hinzuzufügen. Beim Urgeschlecht ist das Gesollte gleich mit dem Willen synthetisch vereinigt, es ist seine ursprüngliche Bestimmtheit.[1] Das Gesetz ist hier bestimmende Naturgewalt.[2] Dies führt zu einer neuen eigenartigen Bestimmung des Begriffes der Offenbarung. Als solche wird das Sittliche gefafst, das ohne Dazwischentreten der Freiheit aus Gott selbst sich im Menschen verwirklicht. So tritt das vernünftige Urgeschlecht als ein Geschlecht durch Offenbarung dem anderen, dem diese Offenbarung fehlt, gegenüber.[3] Sein Glaube an das Sittengebot ist absoluter Naturglaube.[4]

Es ist bezeichnend für Fichtes Denkart, wie die Postulierung dieses ursprünglich vernünftigen Urgeschlechts durch individualethische Analogien geleitet und durch sozialethische Bedürfnisse bestimmt ist. Die Erörterung geht von einer Frage aus, die man das Problem der Anwendbarkeit des kategorischen Imperativs nennen könnte.[5] Von seinem rein formalen Sein führt keine

[1]) Staatslehre 1813 WW IV, 487.
[2]) WW IV, 465.
[3]) WW IV, 485.
[4]) WW IV, 490.
[5]) WW IV, 464 ff., 488. Dazu ferner Tatsachen des Bewufstseins 1813 NW I, 473 ff. cf. auch oben S. 9.

Brücke zu einer konkreten Willensnorm. Hierzu ist das sittliche Genie, der vorbildlich ethische Heros und Erzieher nötig. Dies Verhältnis auf die Geschichte übertragen setzt als deren Anfang eben dies Urgeschlecht. Damit ist seine pädagogische Funktion zugleich gegeben und das zweite erst zu erziehende Urgeschlecht ebenfalls postuliert, soll überhaupt eine Geschichte als ein zweites Stadium der Weltentwicklung zustande kommen. Mit dem Beginn dieser Erziehung setzt sie ein. Die vollendete Erziehung ist ihr im Unendlichen liegendes Ziel. In diesem Sinne läuft sie in sich selbst zurück.[1]) Es wurde bereits jene Projektion des Idealzustandes an den Anfang der Geschichte als romantisch charakterisiert. Doch diese sehnsüchtig-retrospektive Geste kann einen Fichte niemals befriedigen. Das verlorene Paradies wird sofort zum Ziele kraftvoll-ethischer Betätigung. Aber merkwürdig: der reflektierte Mensch, der seiner dualistischen Entzweiung jene Epoche der vernunftsicheren Instinktivität als Ideal gegenüberstellt, er vermag doch nicht jenem Zustand nun auch wirklich entschlossen den Vorrang einzuräumen. Obwohl man sich jenes ursprünglich vernünftige Urgeschlecht als das edlere denken mag, es bleibt letzthin doch nur Bedingung des Daseins für dies ringende, kämpfende Menschenvolk, dem wir angehören. Wir sind die wahre, eigentliche Menschheit, die Erscheinung Gottes.[2]) In diesem späten Wort lebt noch der junge Fichte. Es ist der Ausflufs desselben geistigen Heldentums, das auch aus Lessings bekannter Entscheidung für die ewig unerreichbare Wahrheit so schlechthin respektheischend zu uns spricht.

Den Wertakzent, den wir soeben auf das nicht mehr und noch nicht wieder vernünftige Zwischenstadium, eben die Geschichte, fallen sahen, bestätigt in seiner Weise den transzendentalen Ursprung der beiden Vernunftsepochen.[3]) Das trennt Fichte gerade von den romantischen Träumereien seiner Zeitgenossen. Sie sind vielmehr, wenn man will, geschichtsphilosophische, regulative Prinzipien, richtunggebende Koeffizienten der historischen Betrachtung. Dafs Fichte der Gefahr,

---

[1]) WW IV, 488.
[2]) WW IV, 487.
[3]) Besonders auch WW IV, 470.

unvermerkt in eine realistische Behandlung hinüberzugleiten, durchweg entronnen ist, soll damit nicht behauptet werden. Es wird später versucht werden müssen, auch dies verstehbar zu machen.[1]) In jedem Falle bieten die beiden Vernunftsepochen der Geschichte den terminus post quem und den terminus ante quem. Es bedarf aber noch eines erregenden Moments sowie des Aufweises des stets anwachsenden Stoffes der Geschichte. Auch hieran ist der Naturbegriff beteiligt.

Die Geburtsstunde der Geschichte ist das Zusammentreten der Urgeschlechter. Es ist bemerkenswert, dafs das zweite, das zu Erziehende, später keineswegs mehr als wertfeindlich charakterisiert wird. Der ihm angehörige Naturmensch zeichnet sich durch unbegrenzte Zügellosigkeit des Bildungsvermögens in Beziehung auf das Praktische aus.[2]) Das Übergewicht des ersten Urvolkes ist von vornherein dadurch gesichert, dafs dem anderen eine Achtung für Ordnung innewohnt, die schon gewisse Angriffspunkte für die Erziehung bietet. Auch hier also äufsert sich die Naturhaftigkeit jedenfalls nicht antimoralisch, sondern vormoralisch. Schon vor dem Einsetzen der Erziehung zur Sittlichkeit schlummern Keime des Ethischen in diesem Geschlecht. Diese Achtung führt zunächst zu einer Unterwerfung unter den Naturglauben des ersten Geschlechts. Damit setzt das Zeitalter der Autorität ein. Das Auszeichnende dieses zweiten Geschlechts ist aber gerade seine Freiheit. Der Schritt von der Spontaneität zum Verstand ist leicht zu vollziehen. So tritt dem Glauben des ersten Urgeschlechts der Verstand des zweiten als bestimmendes Prinzip entgegen. Gegen seine Unterdrückung rebelliert dieser bald, so dafs der Autoritätsglaube dem aufklärerischen Rationalismus weicht. Wir sehen, wie sich auch von hier aus ein Zugang zu dem in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters dargelegten Schema der Weltentwicklung eröffnet. Es ist gewissermafsen der Schlüssel dazu, wenn hier das Wirksamkeitsverhältnis dieser beiden Prinzipien als eindeutiges Charakteristikum eines geschichtlichen Zeitalters bezeichnet wird.[3])

---

[1]) S. unten S. 39.
[2]) WW IV, 486 ff.
[3]) WW IV, 493 ff.

Der Antagonismus also von Verstand und Glaube hält den geschichtlichen Prozefs im Gang. Sein Stoff sind die Äufserungen der sittlichen Natur des Menschen. Um die Geschichte begreiflich zu machen, sieht Fichte sich genötigt, zwischen die Natur und die Welt der Freiheit oder des Sollens ein Mittelglied einzuschieben: die Sphäre der für die Anschauung zufälligen Freiheitsprodukte als eines möglicherweise und unter einer gewissen Bedingung gegebenen.[1]) Diese Freiheitsprodukte sind bisher gröfstenteils nicht, wie es sein sollte, aus klarer Einsicht in die Bedingung, nämlich das sittliche Sollen, aber immerhin aus Freiheit, also nicht rein naturhaft entstanden. Diese Sphäre ist also eine Erweiterung des Naturstoffes durch die gesetzlose Freiheit.[2]) Es wurde schon gezeigt, wie ohne ein am Anfang stehendes, Gestalt gewordenes reines Sollen überhaupt gar keine Sichtbarkeit der Freiheit möglich ist. Diese vom Urvolk herzuleitende Einheit von Sollen und Sein ist das, was hier als sittliche Natur[3]) bezeichnet wird, und was auch fernerhin in seinen Äufserungen der Geschichte den Stoff bietet. In diesen verwirklicht Gott als sittliches Wesen seinen geschichtlichen Weltplan.[4]) Sie sind mit der Erscheinung selbst gegeben, so dafs die Vorsehung nicht mehr als innerhalb der Zeit eingreifend gedacht zu werden braucht.[5]) Diese Mittelsphäre zwischen dem Sollen und dem Sein, die Welt der Wertkonkretionen ist der Gegenstand der Geschichte.

---

[1]) WW IV, 462. Diese Lehre ausführlich in den Tatsachen des Bewufstseins 1813 NW I, 467 ff.

[2]) WW IV, 464.

[3]) „Geistige Natur" in Zufall, Los, Wunder WW VII, 595.

[4]) WW IV, 466. Dazu Sittenlehre 1812 NW III, 42.

[5]) WW IV, 468, 472, 554.

III. Zusammenfassende Würdigung.

Die Rolle, die der Naturbegriff zu der Zeit, in die Fichtes Wirksamkeit fiel, in Fragen der praktischen Weltanschauung spielte, kann nie verstanden werden, wenn man den hoffnungslosen Versuch unternimmt, seinen Sinn einheitlich festzulegen. Dies hiefse für den Reichtum individueller Nuancen blind sein, die ihm damals jenes eigentümliche Schillern einerseits, auf der anderen Seite jene suggestive Kraft verliehen. Denn er war ja nicht Losungswort einer Partei, sondern alle Richtungen der Weltanschauung suchten sich mit ihm abzufinden. Und wie die theoretischen Zusammenhänge, in die er jeweils hineinverflochten wurde, seiner Struktur ihren besonderen Charakter aufprägten, so veränderte sich auch entsprechend seine Wertbetontheit. Dabei aber blieb die im Geist der Zeit vorwiegende Schätzung der Natur nirgends ohne Einflufs. Niemand konnte sich der suggestiven Einwirkung dieser Naturverehrung entziehen. So mufsten, auch wo in theoretischen Gedankenreihen ein geschlossenes und klares Bild der Natur gewonnen war, von der praktischen Seite her doch wiederum Elemente in die Naturanschauung eindringen, die rückwirkend auch die theoretischen Spekulationen trübten.

Gerade der Naturbegriff war es so, der ein Erstarren in einer toten Systematik hintanhielt. Er brachte eine Spannung in das Denken, die einer Fortentwicklung nur günstig sein konnte.

Losungsworte, die für sich genommen die Eindeutigkeit des Sinnes vermissen lassen, pflegen klarer und schärfer um-

rissen hervorzutreten, wenn sie sich vom Hintergrunde ihres Gegensatzes abheben. Es soll versucht werden, zunächst einmal die Natur in einige solcher Antithesen hineinzustellen. Wir werden dadurch eine Reihe von typischen Naturauffassungen sichtbar machen können. Eine erste solche Entgegensetzung ist Natur und Kultur.[1]) Auf dieser Grundlage fufst einmal das „Zurück zur Natur", in dem sich der Ekel an einer hohlgewordenen Kultur äufsert. Sehr leicht freilich wird in diesem Zusammenhang Zivilisation für Kultur genommen. Der Protest wendet sich recht eigentlich gegen das Raffinement und führt dann zu einer Vergötterung des Primitiven. Wie weit diese Antithese von der später anzuführenden zwischen Natur und Freiheit abliegt, zeigt, dafs in der Rückkehr zur Natur hier gerade die Befreiung gesehen wird, während die Kultur, die mit dem Begriffe des Konventionellen oder gar der Gesellschaft zusammenwächst, als Fessel empfunden wird.

Innerhalb des Gegensatzes von Natur und Kultur betrachteten wir soeben nur die eine Wertrelation. Die Gegenüberstellung kann bleiben und doch die letztere in ihr Gegenteil umschlagen. Hier sinkt die Natur zum Mittel für die Kultur herab. Sie tritt ihr gar feindlich, hemmend, herabziehend gegenüber. Sie ist, mit einem Wort, „blofse" Natur. Angesichts der Erörterungen dieser ganzen Untersuchung braucht dieser Fall hier nicht näher ausgeführt zu werden. Weitere Beispiele hätte die Geschichte der christlichen Ethik zu liefern.

Nahe verwandt mit dem Kulturbegriff ist der Begriff des Geistes, wenn er gegen die Natur ausgespielt wird. Er wird meist als das Agens, das hinter der Kultur steht, in ihr konkret wird, aufgefafst und fällt so in den Umfang des bereits betrachteten oder leitet auf das Folgende über.

Ein neuer bedeutsamer Dualismus aber besteht zwischen Natur und Freiheit. Diese letztere unterlag damals einer so durchaus positiven Schätzung, dafs damit schon eine starke Betonung auf das zweite Glied fällt. Doch auch hier ist die Wertumkehrung möglich. Sie heifst: Natur und Willkür. Auch

---

[1]) Vgl. die Darstellung Rousseaus bei Eucken, Lebensanschauungen grofser Denker, 8. Auflage, 1909, S. 391 ff., wo gerade das Typische ungemein plastisch herausgearbeitet ist.

hiermit ist ein Gegensatz typischer Geisteshaltungen ausgesprochen, der auf die Gefahr hin, schon Gesagtes zu wiederholen, doch etwas näher ausgeführt sei. In beide Auffassungen ist zweifellos am meisten vom Geiste wissenschaftlicher Naturerkenntnis eingeflossen. Die Strenge, Gesetzlichkeit und Notwendigkeit, die Geordnetheit und der sichere Flufs des naturhaften Geschehens wurde mit den Augen des Naturforschers von beiden Seiten richtig gesehen. Dann freilich schieden sich die Geister. Die einen rissen sich entschlossen los und erklommen, damit „überall“ Kultur möglich sei, einen neuen Reflexionspunkt, teils von der Voraussetzung aus, dafs auch aufserhalb der kausalen Notwendigkeit noch Ordnung und Gesetzlichkeit zu finden sei, teils mit der ausgesprochenen Freude am schrankenlosen Ungebundensein des Individuums. Andere sahen in der Freiheit nur diese Willkür, gegen die sie einen elementaren Widerwillen empfanden, und forderten entsagendes Sicheinfügen in die Ordnung der Natur. Hier liegt die vielleicht gerade für den Deutschen besonders gebietende Kraft der Natur als Bestimmerin des Lebens.[1]) Es ist die Neigung für das organisch Gewachsene, die unwillige Ablehnung alles „Sprunghaften“, die sich hier geltend macht. Dieser Gedanke läfst den Gegensatz zwischen Rationalem und Irrationalem mit dem hier Betrachteten zusammenfliefsen. Der Rationalist modelt die Wirklichkeit nach abstrakten Normen, er kritisiert an ihr herum, ihm fehlt die Geste der vertrauenden Hingebung an die Welt in ihrem So-Sein, die das Urphänomen der Religion ist. Er sucht die Entwicklung gewaltsam an aufserzeitlichen und daher immer wirklichkeitsfremden Geboten zu orientieren. Er allein glaubt an einen Fortschritt und nur er vermag recht eigentlich das Pathos des ethischen Reformators aufzubringen. Selten ist diese heldische Weltanschauung kraftvoller vertreten worden als vom jungen Fichte. — Aber in ihr ist kein Raum für Religion. Nur der Irrationalist, dem die Welt nicht mit dem „klar und deutlich“ Erkennbaren zu Ende ist, der das ebengenannte kosmische Vertrauen besitzt, das ihm alle Dinge zum besten dienen läfst, der das feine Ohr hat für

---

[1]) Vgl. die Bemerkung von Bernhard, Die Struktur des französischen Geistes. Logos III, 1912 S. 101.

die leisen Stimmen, das Organ für die dunkeln Gesichte und Gefühle, die sich nicht an „allgemeingültigen“ Normen rechtfertigen können, nur der hat einen Gott. Der späte Fichte hat diesen Mangel seiner Jugend gesehen.

Es erscheint unter der Voraussetzung der mechanischen Naturanschauung paradox, dafs gerade der Irrationalist sich die Natur zur Führerin erwählt, während der Rationalist die Freiheit betont. Besonders springt diese merkwürdige Berührung der Gegensätze ins Auge, wenn z. B. ein moderner Mystiker[1]) zur Gottheit betet:

Tu mir kein Wunder zu lieb,
Gib deinen Gesetzen recht,
Die von Geschlecht zu Geschlecht
Sichtbarer sind.

Hier hat selbst die Alleinherrschaft der Kausaltät religiösen Sinn gewonnen. Aber die Natur ist ja nicht durchweg mit Newtons Augen gesehen worden. Und gerade das vielfach in sie hineingeschaute Triebhafte, das dem Rationalisten wegen seiner Unkontrollierbarkeit unheimlich und verdächtig ist, ist die Brücke gewesen, die den Irrationalisten zur Naturverehrung getragen hat. Und somit hat der Gegensatz wieder eine neue Bestimmtheit gewonnen. Es ist das klare bewufste, das logisch normierbare, diskursive Denken, das überindividuelle und allgemeingültige, das aus der Freiheit, der Vernunftspontaneität hergeleitet wird. Es ist das Unterbewufste, das Gefühlsmäfsig-Individuelle, das Unwiederholbar-Einzigartige, das auf die Seite der Natur fällt.

Eine über Fichte hinausgehende Darstellung hätte noch weitere Gegensätze und Verschmelzungen des Naturbegriffs aufzuzeigen. So kann die Natur als Totes dem Leben, sie kann als Angeborenes dem Erworbenen gegenübergestellt werden. Hiermit wären zudem erst die dualistischen Naturansichten ins Auge gefafst, dazu kämen noch die monistischen Anschauungen, wo die Natur mit dem Kosmos, dem All, der Welt, mit Gott identifiziert wird. In dem engen Rahmen dieser Abhandlung kann all dies aufser Acht bleiben. Mit

[1]) Rainer Maria Rilke, Stundenbuch S. 60.

dem bisher Gesagten scheint mir ein ausreichendes System von Gesichtspunkten gewonnen, von dem aus die Fichtesche Position zum Verständnis gebracht werden kann.

Der oft bemerkte Wesensgrundzug Fichtes war der unermüdliche Drang, aufser sich zu wirken. Dieser Charakterzug hat das Bild bestimmt, das die Geschichte von ihm gezeichnet hat. Es verdient aber doch noch eine gröfsere Präzisierung. Sein geistiges Rückgrat war das Pathos des Unbedingten, des Überindividuellen. Er fühlte sich als der Wortführer des Absoluten. In dessen Namen verlangt er Unterwerfung alles blofs Individuellen, wie auch er sich jederzeit bereit erklärt, seine Individualität dem erst einmal erkannten allgemeingültigen Vernunftgebot zu opfern. Hand in Hand mit diesem hochgespannten intellektuellen Verantwortlichkeitsgefühl geht bei ihm ein ungeheures Selbstbewufstsein. In geradezu grotesken Formen tritt es schon in seiner Hauslehrerzeit zutage. Es verschärft in unnötiger Weise seine Jenaer Konflikte — die Abneigung Goethes[1]) ist sicher zum Teil darin begründet —, es gibt der Polemik mit Schelling eine unschöne Färbung. Dieses Selbstgefühl war es auch, welches es ihm so erschwerte, einen Irrtum einzugestehen. Man wird es bei Fichte nicht auf Pietät gegen sich selbst, die sich mit dem individualitätsfeindlichen Unbedingtheitspathos kaum vereinbaren läfst, zurückzuführen vermögen, dafs er immer nur glaubte, frühere Gedanken oder Ansätze dazu klarer zu formulieren, und nicht sah, dafs z. B. mit dem um 1800 deutlich zutage tretenden Individualitätsproblem Motive in sein Denken getreten waren, die sich mit dem nivellierenden Rationalismus seiner früheren Ethik schlechterdings nicht vertrugen. Die Unausgeglichenheit seiner späten Schriften ist grofsenteils darauf zurückzuführen, dafs ihm die Fähigkeit zum Brechen mit sich selbst fehlte. Der Wert der Nation

---

[1]) Über Goethes Verhältnis zu Fichte unterrichtet Robert Neumann, Goethe und Fichte. Jenenser Diss. 1904.

drängt sich ihm auf. Aber die volle Absolutheit und Allgemeinheit soll ihr gerettet werden. So entsteht jene metaphysische Übersteigerung des Deutschtums, deren innere Tragik darin liegt, daſs der immense Gewinn, der durch die Auffindung des Eigenwerts der Nation errungen ist, sofort dadurch preisgegeben wird, daſs aller Unwert auf das Ausland gehäuft wird. — In schärferer Form konnte freilich, um ein anderes Beispiel zu bringen, die Überwindung des Moralismus nicht ausgesprochen werden, als es in der Anweisung zum seligen Leben geschah. Aber glaubte Fichte nicht damit viel mehr über Kant, als über sich selbst hinauszusteigen?

Dieser Wirkensdrang im Dienst des Absoluten, verbunden mit einem unerschütterlichen Bewuſstsein der eigenen Berufenheit, gibt der Persönlichkeit Fichtes ihr charakteristisches Gepräge. Sein recht eigentliches Feld muſs also die Erziehung sein. In dieser seiner Lebensaufgabe aber liegt bereits die Überzeugung der überkausalen Macht der Persönlichkeit, der Befreibarkeit der Geister von ihrer naturalen Gebundenheit als immanente Voraussetzung enthalten. Einmal ist ja auch in sein Leben einer getreten, der ihn in völlig neue Bahnen gebracht hat: Kant. Doch nein: nicht Kant. Die überpersönliche Macht der Vernunft in Kant. Dies Erlebnis muſs seinen Glauben an die Gewalt des Worts der erziehenden Persönlichkeit, soweit sie sich als Repräsentanten des Absoluten weiſs, noch mehr bestärken. Die Natur, das Fortgerissenwerden, braucht nicht das letzte Wort zu behalten. Es gibt eine Persönlichkeitsspontaneität, die über alle wertindifferente Natur hinausliegt. Die Natur, die Ergebung ist wertfremd, amoralisch, erst jener Ruck, den ich mir selbst gebe, ordnet meine Akte meinem Persönlichkeitszentrum zu und macht damit Verantwortung möglich.

Fichte war Erzieher. Sollte seine Erziehung, so sagen wir, Sinn haben, so muſste der Persönlichkeit als Verkündigerin des Wertes auch eine Resonanz gegeben sein. Dies darf freilich nicht so verstanden werden, als gäbe es für uns nur da Pflichten, wo wir des Erfolges von vornherein sicher sein können. Niemand ist entschiedener wie Fichte für eine unbedingte Erfüllung des Moralgebotes ohne jedes Hinschielen auf Erfolgsaussichten eingetreten. Aber ebenso wie für Kant lag auch für ihn im bloſsen Dasein des kategorischen Moralgebotes eine Gewähr

für ihre letztliche Erfüllbarkeit. Auch ihm fehlte dies, wenn man will, dogmatische Vertrauen nicht, dafs die Kehrseite alles Transzendentalismus ist. Es war der Weg des Postulats, auf dem die Natur, das Sein aus der Alleinherrschaft verdrängt und dadurch, dafs eine Sollenssphäre daneben eröffnet wurde, zur Amoralität degradiert wurde. In diesem Bewufstsein, in der Erfüllung der Pflicht Vollzieher des Absoluten zu sein, lag der Objektivismus dieser Ethik. Aber sie hatte auch ihre subjektivistische Seite. Wenn dort Fichtes Verantwortlichkeitsgefühl, so hatte hier sein Selbstgefühl seinen Anteil. Für mich kommt es doch nicht letzten Endes darauf an, dafs das Gute geschieht, sondern dafs ich es tue. Ich als Individuum weite mich zum reinen Ich aus, wenn ich das absolut Wertvolle vollziehe. Nur so kann meine Persönlichkeit Würde gewinnen, innerhalb meiner individuellen Sonderart ist dazu schlechterdings keine Möglichkeit vorhanden. Das einzig erlaubte Motiv, das überhaupt auf mein Individuum hinsieht, ist das, dafs ich Achtung vor mir selbst haben kann. Je schwerer das Werk, desto gröfser die Achtung, desto stärker mein berechtigtes Selbstgefühl. Hier liegt eine Wurzel der Lehre von dem positiven Widerstand, den die Natur dem Vollzug des Ethischen entgegenbringt.

Die Alternative des unreflektierten oder reflektierten, des naiven oder sentimentalischen, des monistischen oder dualistischen Menschen ragt auch in die Moralauffassung hinein. Der naive Mensch — Fichte nannte ihn später den Menschen mit Vernunftinstinkt und dachte dabei zugleich an das Genie — spürt in seinem blofsen Sein bereits die grofse Nähe des Wertes. Er geht seinen Weg in ruhiger Sicherheit seiner selbst und wie er ihn geht, so ist es gut. Der Wert, sein Wert, ist seinem Wesen immanente Notwendigkeit, nicht transzendente Forderung. Die Natur erscheint als eine freundliche Führerin zum Guten, als die Schwester des Werts. Die Selbstachtung ist hier so sehr innere Voraussetzung, ja recht eigentlich Selbstverständlichkeit, dafs sie als Motiv gar keine Rolle spielen kann. Dies tritt erst im reflektierten Menschen auf. Innerlich zerrissen fühlt er sein Sein sich dem Sollen in ihm entgegenstemmen. Der Zwei-Seelen-Mensch steht in einem fortdauernden Kampfe mit sich selbst. Er weifs, dafs er sich nicht gehen

lassen, seiner Natur nicht trauen darf.[1]) Sie ist ihm der innere Feind. Weil er sich selbst verachtet, quält ihn der brennende Durst nach Selbstachtung. Dies mündet in das bereits Ausgeführte. Wiederum erklärt sich hier das Merkwürdige, dafs der Mensch an seinem eigenen Bösesein ein ethisches Interesse hat. Dieses ebenfalls transzendental gewandt: der antimoralische Charakter der Natur, meiner Natur, macht erst mein Selbstgefühl „möglich“.

Wie wir in der Darstellung der Fichteschen Gedanken leicht den Übergang von der Amoralität zur Antimoralität der Natur fanden, so gelang es auch hier, Zusammenhänge in seiner Persönlichkeitsstruktur blofszulegen, die auf diese Übersteigerung der kritisch gut fundierbaren Wertfremdheit der Natur in eine positive Wertfeindschaft hindrängen. Beim weiteren Fortschreiten zur Moralfreundschaft der Natur jedoch klaffte in unseren sachlichen Erörterungen ein Rifs. Auch hier werden wir eine Schicht tiefer gehen müssen, um die tragende Einheit doch noch aufzuzeigen. Amoralität und Antimoralität liefsen sich nämlich noch aus Fichte, dem Moralisten, verständlich machen; dieser eine Grundzug seines Wesens beherrscht das Fichtebild, wie es in das allgemeine Bewufstsein übergegangen ist. Es erschöpft durchaus nicht den lebendigen Fichte. Fichte, der individuelle Mensch unter Menschen und Fichte, der homo religiosus dürfen in diesem Bild nicht fehlen. Und ferner sollte nicht vergessen werden, dafs ein Porträt, das den jungen Fichte treffend wiedergibt, durchaus nicht dem reifen Mann Genüge zu tun braucht. Der eigenartige Umstand, dafs die Jenenser Wirksamkeit, die zugleich die Strecke darstellt, die Fichte auf dem Weg historischer Einflufskontinuität von Kant zu Hegel gegangen ist, abbrach, lange ehe Fichtes Entwicklungsmöglichkeiten erschöpft waren, mag den Darsteller dieser Gesamtepoche zu dieser Schwerpunktsverlegung berechtigen, die das herkömmliche Fichtebild bestimmt. Der Monograph hat mit aller Entschiedenheit die Meinung abzuwehren, Fichte sei lediglich Moralist, wenn auch noch so grofsen Stiles, gewesen.

---

[1]) Zu dieser Auffassung Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Jahrbuch f. Philosophie und phänomenologische Forschung I, 467. Halle 1913.

Das Verständnis Fichtes aus der Wesensart des reflektierten Menschen kann uns auch über den Gegensatz der positiven und negativen Wertung der Natur hinausheben. Es ist dem sentimentalischen Menschen eigen, — die Stellung Schillers und der Frühromantiker zu Goethe ist ein treffendes Beispiel dafür — im Geheimen, selten nur offen eingestanden, den unreflektierten, den geschlossenen naturnahen Menschen für den höheren zu halten. Die ganze Selbsterschwerung des Sieges der Pflicht durch die antimoralische Naturauffassung erscheint wie eine Art Notwehr gegenüber dem schlechthin überwältigenden Eindruck, den diese Geistigkeit auf den hin- und hergerissenen Dualisten ausübt. Der Naturfeind — paradox gesagt — ist im tiefsten Grunde selbst der glühendste Naturverehrer. Seine innere Zweiheitlichkeit bewährt sich auch darin, dafs er lieben mufs was er hafst, oder dafs er hassen will was er liebt.

Hieraus wird die für den oberflächlichen Blick merkwürdig inkonsequente Haltung Fichtes gegenüber dem weiblichen Bewufstseinstyp erklärlich. Hier fand er jene ihm unvollziehbare Einheit von Natur und Vernunft verwirklicht. Und so durchbrach die dualistische Einheitssehnsucht die starre Systematik, und er bejahte freudig in der weiblichen Geistigkeit, was er für das Bewufstsein überhaupt, also eigentlich für etwas über dem Geschlechtergegensatz Stehendes, auf das schroffste ablehnte. Hier liegen zugleich die Keime der Überwindung der von Kant herkommenden einseitig männlichen Moralauffassung, die im rationalistischen Autonomiegedanken wurzelt. Nun aber ist eines interessant. Fichte spürt die Bedrohung seines Grundstandpunktes. Darum wird die Kluft zwischen dem weiblichen Bewufstsein und dem männlichen durch die ganze Argumentation noch mehr vertieft. So ist wenigstens für die männliche Geistigkeit die Gefahr abgewendet, die in dieser Konzession in bezug auf die Stellung zur Natur liegt, die dem Weib gemacht ist. Ängstlich wird für die nötige Distanz gesorgt, die hier in dem Geschlechtergegensatz besteht. Und es ist nun höchst bemerkenswert, wie auch später, wo derselbe Bewufstseinstyp in anderer Form in sein Denken eintritt, wiederum der Abstand gewahrt wird. Auf die Frau ist er hier nicht mehr beschränkt. Aber er wird — als Vernunftinstinkt — weit weit — hinter den Anfang der Geschichte! — zurückverlegt. Dieselbe Rolle

wie früher der Geschlechtergegensatz spielt hier der zeitliche, ja vielleicht sogar metaphysische Abstand, denn es tritt nicht ganz klar zutage, ob jenes Urvolk wirklich einmal ein Dasein in der Zeit gehabt hat, oder ob es bloſs transzendentaler Erklärungsgrund ist. Die realistische Ausdeutung wird sich kaum ganz vermeiden lassen, obgleich den systematischen Fundamenten eher die transzendentalistische Genüge tut.[1])

In beiden Distanzierungen spricht sich jedenfalls das schlechte Gewissen, die innere Unruhe des Dualisten aus, der sich letzten Endes der logischen Fragwürdigkeit seiner Naturverehrung sehr wohl bewuſst ist. Erst in den ganz späten Schriften führt vermutlich das Bemühen, innerlich mit dem Begriff des Genies fertig zu werden, in geschichtsphilosophischen Zusammenhängen dazu, auch innerhalb der Geschichte die Wirksamkeit jener anderen Geistesart zu begreifen nnd damit zu rechtfertigen. Fichtes Werk weist hier über sich selbst hinaus. Durch seinen verfrühten Tod ist vieles keimhaft geblieben.

Die typische Struktur der Reflektiertheit reichte hin, um auch die positive Stellung zur Natur, wie wir sie bei Fichte vorfinden, zum wenigsten verständlich erscheinen zu lassen. Aus anderen Wesenszügen, die freilich mehr Teilanschauungen der Fichteschen Persönlichkeit sind, läſst sie sich aber vielleicht doch noch tiefer rechtfertigen. Fichte hat — im Gegensatz zu Kant — ein Organ für die Liebe. Er sieht die Polarität, die in jeder Liebe vorausgesetzt ist, seinen Gegenpol, den er als reflektierter im naiven Menschen sieht, schaut er in das weibliche Bewuſstsein hinein. Er liebt in ihm die seinem eigenen Wesen fremde Naturhaftigkeit. Damit ist die einheitliche Struktur des Ich überhaupt durchbrochen. Dem Individualismus ist ein Einfallstor geöffnet. Und ferner sieht er das Moment der Hingebung, das keiner Liebe fehlt. Er verfällt nicht der nivellierenden Übersteigerung der Kameradschaftlichkeit in der Liebe, die ein Teil seiner romantischen Freunde verkündigte. Er betont vielleicht sogar in überstarkem Maſs die Anlehnungsbedürftigkeit der Frau. Aber er weiſs, daſs auch der Mann die Ergänzung braucht. Und in diesem

---

[1]) cf. S. 28.

Heraustreten aus der Selbstgenügsamkeit des Ich liegt zugleich der erste Schritt zur Religion.

Hier freilich erfolgt eine entschlossene Frontveränderung. Die Natur selbst zur Gottheit zu machen, diesen jener Zeit durchaus geläufigen Schritt hat er nicht vollzogen. Der Kantianer, wohl auch der Platoniker, hat hier dauernd über den Spinozisten gesiegt. Aber er hat die Natur, die einst so verachtete, zum unmittelbaren Werkzeug des göttlichen Weltplans in die Ich-Sphäre emporgezogen. Ein Teil von ihr, die tote Sinnenwelt, bleibt freilich unten zurück. Die radikale Entwertung alles naturhaften Seins aber ist hier durch Motive einer religiösen Geschichtsmetaphysik überwunden. So findet hier auch die moralfreundliche Natur zum Schlufs ihre transzendentale Rechtfertigung. In der Natur auch schon mufs Moralisches angelegt sein. Wie gäbe es sonst Liebe und Religion?

Bergmann, Hugo, Das Unendliche und die Zahl. 1913. 8. VII, 88 S. ℳ 2,50

— Das philosophische Werk Bernard Bolzanos. Mit Benutzung ungedruckter Quellen kritisch untersucht. Nebst einem Anhange: Bolzanos Beiträge zur philosophischen Grundlegung der Mathematik. 1909. 8. XIV, 230 S. ℳ 7,—

Dubs, Arthur, Das Wesen des Begriffs und des Begreifens. Ein Beitrag zur Orientierung in der wissenschaftlichen Weltanschauung. 1911. gr. 8. VIII, 157 u. 207 S. ℳ 10,—

Eisenmeier, Josef, Die Psychologie und ihre zentrale Stellung in der Philosophie. Eine Einführung in die wissenschaftliche Philosophie. 1914. 8. VIII, 111 S. ℳ 3,20

Festschrift für Alois Riehl. Von Freunden und Schülern zu seinem 70. Geburtstage dargebracht. 1914. 8. VII, 522 S. ℳ 14,—

Gallinger, August, Zur Grundlegung einer Lehre von der Erinnerung. 1914. 8. IV, 149 S. ℳ 4,—

Goedeckemeyer, Albert, Die Gliederung der aristotelischen Philosophie. 1912. 8. VI, 144 S. ℳ 4,—

Husserl, Edmund, Logische Untersuchungen. 2 Bände in 3 Teilen. 2. umgearbeitete und erweiterte Auflage. 1913. 8.

1. Prolegomena zur reinen Logik. 1913. XII, 257 S. geh. ℳ 6,—; gebd. ℳ 8,25
2. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. 2 Teile. I. Hälfte. 1913. XI, 508 S. geh. ℳ 14,—; gebd. ℳ 16,50

Losskij, Nikolaj, Die Grundlegung des Intuitivismus. Eine propädeutische Erkenntnistheorie. Uebersetzt von Johann Strauch. 1908. 8. IV, 350 S. ℳ 8,—

Mill, John Stuart, Eine Prüfung der Philosophie Sir William Hamiltons. Deutsch von Hilmar Wilmanns. 1908. gr. 8. XII, 709 S. geh. ℳ 18,—; gebd. ℳ 20,—

Pfänder, Alexander, Zur Psychologie der Gesinnungen. I. Teil. 1913. kl. 4. IV, 80 S. ℳ 2,50

Pariser, Ernst, Einführung in die Religionspsychologie. Beiträge zu einer kritischen Methodenlehre der Religionswissenschaft. 1914. 8. V, 56 S. geh. ℳ 1,50; gebd. ℳ 2,20

Riehl, Alois, Immanuel Kant. Rede zur Feier des hundertjährigen Todestages Kants gehalten in der Aula der Universität Halle-Wittenberg. 1904. kl. 8. 30 S. ℳ 0,60

— Plato. Ein populär-wissenschaftlicher Vortrag. 2. durchgesehene Auflage. 1912. 8. 35 S. ℳ 0,60

Spranger, Eduard, Lebensformen. Ein Entwurf. 1914. 8. 110 S. ℳ 2,40

v. Sydow, E., Kritischer Kant-Kommentar. Zusammengestellt aus den Kritiken Fichtes, Schellings, Hegels und mit einer Einleitung versehen. 1913. 8. VII, 91 S. ℳ 2,40

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

ABHANDLUNGEN
ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN VON BENNO ERDMANN

XLVII

Cpl. H.

DIE SUBJEKTIVEN GRUNDLAGEN
DER
SCHOLASTISCHEN ETHIK

VON

ERICH HOCHSTETTER

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1915

ABHANDLUNGEN
ZUR
PHILOSOPHIE
UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

SIEBENUNDVIERZIGSTES HEFT

ERICH HOCHSTETTER

DIE SUBJEKTIVEN GRUNDLAGEN DER SCHOLASTISCHEN ETHIK

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1915

DIE SUBJEKTIVEN GRUNDLAGEN

DER

SCHOLASTISCHEN ETHIK

VON

ERICH HOCHSTETTER

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1915

Frau MILLY ERDMANN

gewidmet

A

Inhalt.

Einleitung.

Unmittelbar aus der Arbeit an vorliegender Untersuchung erwuchs uns eine Einsicht, die in einem Punkte die prinzipiellere Herausarbeitung eines methodologischen Moments veranlafste. Seiner Rechtfertigung mögen diese Vorbemerkungen dienen.

Das Phänomen historischer Überlieferung einer Weltanschauung von Denker zu Denker, welches zu beobachten das Mittelalter mit seinem ganz bewufst akzentuierten Traditionalismus besonders häufige Gelegenheit bietet, gab zu denken, als sich zeigte, dafs zuweilen das gleiche Weltbild, von zwei verschiedenen Köpfen desselben Kulturzusammenhanges und Zeitalters übernommen, eine Wandlung seines Sinnes in entgegengesetzter Richtung erfahren kann, ohne dafs dieses jenen beiden zum Bewufstsein kommt, vielmehr jeder für sich die Autorität der Tradition in Anspruch nimmt. Hieraus auf einen Einflufs der persönlichen Eigenart zu schliefsen, lag nahe. Es fragte sich jedoch zugleich, ob und wie weit man prinzipiell berechtigt sei, das subjektive X in die historische Rechnung zu setzen und auch da seinen Einflufs zu vermuten, wo der Gleichklang der Formeln die Übereinstimmung der Gedanken zu beweisen schien. Die psychologische Analyse des „Verstehens" der Schriften[1]) eines Philosophen durch einen anderen, sachlich dazu Stellung nehmenden Denker,[2]) gab

[1]) Von Vorträgen, bei denen die Persönlichkeit des Autors ungleich stärker zur Geltung kommt und der Sinn des Gemeinten dadurch mehr festgelegt werden kann, gilt das Folgende ebenfalls, doch in beschränkterem Mafse.

[2]) Von historisch Interessierten, bei denen durch das Bestreben ihre Individualität möglichst zurückzudrängen, die Bedingungen verändert werden, wird hier abgesehen.

die Lösung. In der durch die einzig mögliche Form der sprachlichen Überlieferung geforderten „Bedeutungsergänzung der Wortwahrnehmungen“[1]) liegt die Pforte, durch welche die Fülle persönlichster Erfahrungen und Bestrebungen in den Gedankengehalt der Tradition hineinströmt. Ungleich stärker noch als bei der Erkenntnis wirkt beim Verstehen die „Bereicherung“,[2]) welche es durch die apperzeptive Ergänzung erfährt und die inhaltlich nur aus dem individuellen Erlebnisbestande geschöpft sein kann. Ihr Einfluſs ist am gröſsten, wenn nicht, wie bei der Einstellung des Historikers, determinierende Tendenzen die persönlichen Momente nach Möglichkeit ausschalten, sondern wenn es sich um das Verstehen des nach Befriedigung seines Erkenntnisstrebens trachtenden Denkers handelt, der in dem überlieferten Gedankenkomplex einzig Antworten auf seine persönlichsten Probleme suchend ganz auf den objektiven Gehalt seine Aufmerksamkeit richtet und die individuellen Subjektivitäten des Verfassers wie seiner selbst als für ihn interesselos völlig auſser Acht läſst. Wieweit nun auch eine Schrift in der Gesamtheit ihres Bestandes bestimmte Richtlinien für die Bedeutungsergänzung, z. T. ausdrücklich formuliert, darbieten mag, so ist doch zu bedenken, daſs auch diese Anweisungen selbst einer Ergänzung bedürfen und damit subjektiv modifiziert werden und auſserdem ihre Wirksamkeit überhaupt nur sehr beschränkt ist. Es kommt ferner in Betracht, daſs ein Buch, zumal mit autoritativem Charakter, fast unvermeidlich einer Vergewaltigung durch seinen Leser unterliegt, der sich vor allem das aus ihm heraussucht, was seiner vorgefaſsten Meinung, d. h. seiner Subjektivität konform ist, die Akzente einer Schrift dort sieht, wo er sie braucht und das Übrige seinen Gesichtspunkten gemäſs interpretiert oder überhaupt vernachlässigt. So füllen sich die überlieferten Begriffe mit dem Erlebnisgehalt ihres Lesers, und hinter die Gedankenwelt der Tradition tritt die neue Persönlichkeit. Sie ist ihrem unmittelbaren Vorgänger nie gleich, immer nur ähnlich, doch auch nie völlig unähnlich, denn dann

---

[1]) Benno Erdmann, Erkennen und Verstehen, Sitzungsber. der Preuſs. Akad. d. Wiss. 1912. S. 1267.

[2]) cf. ebenda S. 1266.

„pafste“ ihr sein System nicht, und sie hätte sich negativ zu ihm gestellt oder es überhaupt nicht beachtet. (Daher die historische Wirksamkeit einer Schrift stets eine gewisse innere Übereinstimmung zwischen ihr und ihrem Leser voraussetzt.[1])) Demgemäfs erkannten wir es zunächst als für uns notwendig, bei der Darstellung geschichtlicher Abhängigkeiten uns nicht mit der Bestimmung der begrifflichen Verhältnisse und Verschiedenheiten, die oft nur gering sind, zu begnügen, sondern auch die dahinter stehenden Individualitäten und ihre oft bedeutenden Differenzen in Betracht zu ziehen.

Doch eine zweite Beobachtung erweitert diese methodologische Maxime noch. Jede erklärende geschichtliche Betrachtung, welche am Leitfaden des Kausalitätsgesetzes die Bedingungen historischer Erscheinungen aufzudecken bestrebt ist, gelangt einmal an einen Punkt, an dem die Quelle objektiver Ursachen versiegt. Nach jahrhundertelanger Sterilität einer Epoche springt z. B., ohne dafs die objektiven Bedingungen sich geändert hätten, plötzlich wie durch Urzeugung eine neue Ansicht der Welt aus ihr hervor. Woher? Man erklärt es durch das „Erstarken ihrer geistigen Kräfte“. — Bei der Ableitung einzelner Weltanschauungen stöfst man auf Gedanken, die unbegründet und irreduzibel vom Autor hingestellt werden und oft dem ganzen System die charakteristische Note verleihen. Vom Vorgänger sind sie nicht übernommen. Wo liegt ihr Ursprung? Tiefer dringende Historiker, denen das Wort von der „inneren Dialektik der Idee“ keine Erklärung ist, wiesen auf Gefühlsmomente, Stimmungen, als letzten Grundlagen hin. Hier wie dort ein Zurückgehen auf die Individualität als mitbestimmenden Faktor in der Systementwicklung. Die psychologische Untersuchung des philosophischen Erkennens tritt bestätigend hinzu: auch hier wie beim Verstehen trägt die apperzeptive Ergänzung das individuelle Moment als die Resultante der äufseren Erfahrungen und der Selbsterlebnisse in das Erkenntnisresultat hinein.

---

[1]) So erklärt sich z. B. auch die völlige Einflufslosigkeit der Hypotyposen des Sextus Empiricus, die dem ganzen Mittelalter vorlagen. cf. Baeumker, Geist und Form der mittelalterlichen Philosophie, Internat. Wochenschrift 1907. S. 503.

Angesichts dieser Tatsachen setzten wir es uns als Aufgabe, nach Möglichkeit das Wirken der Individualität in jedem System herauszustellen und irgendwie deutlich zu machen. Der Mangel einer psychologischen Gesamtauffassung der menschlichen Seele und damit eines Systems psychologischer Kategorien, das die Möglichkeit bot, die geistige Entwicklungslinie wie in ein Koordinatennetz einzutragen, forderte höchste Beschränkung. Wir begnügten uns daher damit, an Stelle der vielen vagen und unzusammenhängenden psychologischen Erklärungsversuche, die mit so problematischen Wendungen einer Privatpsychologie wie „Trieb zu verstehen" oder „geistige Kräfte" u. dergl. als mit bekannten Gröfsen arbeiteten, einen einheitlichen Begriff zu setzen, welcher alle subjektiven Fakten in sich begreift. Hierzu wählten wir den in der Schule Diltheys[1]) gelegentlich gebrauchten Begriff der Bewufstseinsstellung, welcher für uns, synonym mit Stimmung gebraucht, einen innerhalb des individuellen Daseins relativ konstanten Komplex physiologisch und psychologisch bedingter, erworbener und angeborener Bestimmtheiten des intellektuellen und emotionellen Lebens bezeichnet, eine dem Individuum immanente Gesetzmäfsigkeit, welche formal und inhaltlich die Denkvorgänge, Assoziationsverläufe, die Stärke und Eigenart der Willensäufserungen etc., sowie endlich das Verhältnis dieser seelischen Formen zu einander bestimmt. In der Überzeugung, dafs auch das Geistige einem Evolutionsprinzip unterliegt, glauben wir von einer Entwicklung dieser Bewufstseinsstellung in längeren Perioden sprechen zu dürfen und behaupten — völlig im hypothetischen Ton der ganzen Definition —, dafs diese Veränderungen der Bewufstseinsstellung es sind, welche letzten Endes den Wandel der Weltanschauungen bedingen. Durch diesen Hilfsbegriff in Verbindung mit wenigen, ziemlich allgemein geltenden psychologischen Grundbegriffen soll versucht werden, die Subjektivitäten eines Systems festzulegen. Vor allem aber und hauptsächlich dient er dazu, die vielen Schwierigkeiten, die das subjektive Moment birgt, zusammenfassend als ein einheitliches Problem zu formulieren: insofern also gibt er keine Antwort, sondern ist selbst eine Frage.

---

[1]) z. B. Georg Misch, Geschichte der Autobiographie I.

Aus dieser ganzen Betrachtungsweise ergab sich uns dann noch eine letzte methodologische Konsequenz. Ist das philosophische System ein Niederschlag der individuellen geistigen Eigenart, und wird diese eingeordnet in die grofse Entwicklungsreihe der Bewufstseinsstellungen, an deren vorläufigem Ende stets der Historiker selbst steht, so wird dieser bestrebt sein, bei der historischen Betrachtung möglichst gemäfs der Geistesform der zu erfassenden Persönlichkeit zu denken und, wie Ranke sagt, sein eigenes Selbst auszulöschen. Das aber bedeutet für uns vor allen Dingen, bei der historischen Rekonstruktion der Systeme zu versuchen, ihre psychologische Folgerichtigkeit zu erweisen und nicht stehen zu bleiben bei dem Nachweis einer logisch konsequenten Abfolge der Gedanken, oder vielmehr diese überhaupt nicht zu suchen. Das wäre die schlimmste Supposition des eigenen Denkens in das fremde. Denn was uns heute logisch konsequent erscheint, war es z. B. nicht durchaus für das 11. Jahrhundert, und eine logische Inkonsequenz für unser Auge kann von höchster psychologischer Konsequenz aus dem Geiste des Philosophen sein. Denn alle grofsen Gedanken der Metaphysik fliefsen aus dem Irrationalen.

Nach diesen Vorbemerkungen wenden wir uns nunmehr unserer eigentlichen Aufgabe zu, die in der Seele des Menschen ruhenden Grundlagen ethischer Normierung in den repräsentativen Systemen des Mitttelalters aufzuzeigen. Hierzu ist es jedoch nötig, vorerst einen kurzen Überblick über die Problemlage in der Antike zu geben.

Die intellektualistische Ethik der Antike.

Sokrates.

Der sokratische Satz vom Tugendwissen, der mit der wahren Erkenntnis des Guten zugleich seine Umsetzung in die Tat gegeben sein läfst, erhält seinen vollen Sinn erst, wenn man ihn als Antwort auf die Lebensprobleme einer glückshungrigen Zeit fafst, die das Rätsel der Wandelbarkeit alles menschlichen Geschicks praktisch zu bewältigen suchte.[1]) Das sich in ihm selbst wie in den ratsuchenden Fragern offenbarende, tief im Wesen des Menschen wurzelnde, unzerstörbare Streben nach Glück, das heifst — gemäfs der die antike Ethik beherrschenden charakteristischen Korrelation von ethisch Gutem und Glückseligkeit[2]) — der Wille zum Guten ist die stillschweigende Voraussetzung für die Geltung jenes Satzes.[3]) Er ist der ursprüngliche, ewig wirkende, nie nachlassende Antrieb zur Sittlichkeit, das Natürliche, das sich instinktiv selbst das formale Gesetz seines Handelns gibt: der Untergrund der sokratischen Autonomie.[4]) Ihm gibt die Erkenntnis den Inhalt, setzt ihm das Ziel, auf das es sich richtet, um seine individuelle Glückseligkeit zu verwirklichen. Bei dieser individualistischen Orientierung, dieser Konstruktion des ethischen Systems aus dem Innern der einzelnen Persönlichkeit heraus, mit der Autarkie am Zielpunkte, ohne ein übergeordnetes Allgemeines theologischer, metaphysischer oder sozialer Natur,

[1]) cf. Heinrich Maier, Sokrates S. 300; Max Wundt, Geschichte d. griech. Ethik I S. 292f., 391.

[2]) cf. Zeller, Die Philosophie der Griechen II, 1 S. 869; Grundrifs d. Gesch. d. griech. Philos. S. 208.

[3]) cf. Heinrich Maier, l. c. S. 357; Zeller, Philos. d. Griech. II, 1 S. 597.

[4]) cf. Heinrich Maier, l. c. S. 315f.

fällt der Begriff der Pflicht als eines Sollens aus transsubjektiven Motiven, fallen allgemeine geschriebene wie ungeschriebene Gesetze.[1]) Der natürliche Wille zum Guten wirkt in jedem Einzelnen: die Erkenntnis des Guten kann allen zuteil werden. Dafs Sokrates' Individualismus jedoch nur eine Ablehnung der ethischen Normierung auf sozialem Fundament, nicht eine Negation der Staatsmacht überhaupt bedeutete, beweist sein Tod: er nahm die Todesstrafe auf sich, weil man den Gesetzen des Staates gehorchen müsse.

Dieses echt antike Staatsbewufstsein sollte in seinem größten Schüler Individualismus und sittliche Autonomie bald zu Fall bringen. Platos Ideenlehre gab zunächst die Lösung für das aus den sokratischen Thesen entspringende brennendste Problem: die Erkenntnis des Guten. Die transzendente Idee des Guten verlieh dem höchsten Richtungspunkt des im platonischen System als Eros symbolisierten Glücksstrebens[2]) des sokratischen Menschen eine absolute Konstanz, wenn auch zunächst ohne inhaltliche Qualitäten. Der Begriff der Anamnesis — als Determination innerhalb der Vernunft ein intellektualistisches Gegenstück des Eros — welcher einen eigenartigen Typus der Verbindung des Einzelintellekts mit einem Transzendenten erstmalig darstellt, sicherte die Erkennbarkeit dieser Idee.[3]) Als sachlicher Gehalt des höchsten Gutes gilt in den Jahren pessimistischer Stimmung Platos die Weltflucht und das Ausruhen beim Schauen der Ideen im Jenseits, in wirklichkeitsfreudigeren Zeiten dann jedoch die harmonische Gestaltung des Diesseits, die Einbildung der Idee in die Erscheinung.[4]) So wird ihm die Tugend als einziger Quell der Eudämonie — der sokratische Gedanke der Autarkie ist geblieben — zur rechten, d. h. harmonischen Beschaffenheit der Seele.[5]) Für einen alles verstehenden, alles nachfühlenden Mann wie Sokrates, der im Handwerker wie im Staatsmann Plato.

---

[1]) cf. Heinrich Maier, l. c. S. 315.

[2]) cf. Zeller, Philosophie der Griechen II, 1 S. 609; Symposion cap. 24.

[3]) cf. Phädrus S. 250 D, Symp. S. 210 A, Phädon S. 72 f., 75 A, Meno S. 82 f.

[4]) cf. Zeller, l. c. S. 870.

[5]) cf. Zeller, l. c. S. 876.

doch stets vor allem den Menschen sah, wäre hiermit das ethische Problem wohl gelöst gewesen: nun hätte er allen diesen Weg gezeigt und war sicher, dafs sie ihn gehen würden. Anders Plato. Als athenischer Aristokrat und pessimistischer Menschenbeobachter von der Minderwertigkeit der unteren Schichten der Völker überzeugt, tritt er dem Individualismus mit seinen die Wertunterschiede der Stände ausgleichenden Tendenzen entgegen. Indem er aus seiner, orphischen Gedankenkreisen entstammenden, ganz ethisch orientierten Dreiteilung der menschlichen Seele mit dem *λογιστικόν* als einzigem Organ der Ideenerkenntnis an der Spitze, die subordinierende Klasseneinteilung der Gesellschaft als natur begründet nachweist, erhält er zugleich als sinngemäfse Folge daraus die Notwendigkeit der Leitung der Gruppen der Krieger und Arbeiter durch die übergeordnete der Philosophen im Staate. Letztere sind die einzigen, bei denen von ethischer Autonomie gesprochen werden kann: als allein der Erkenntnis der Idee des Guten fähig, vermögen sie sich selbst die sittlichen Gesetze zu geben und schreiben sie kraft ihres Wissens auch den anderen, somit heteronomen Ständen vor.[1]) Das Grundgesetz menschlichen Tuns war, wie wir sahen, in der im Timaeus aus der Harmonie des Kosmos abgeleiteten, letzten Endes wohl aus dem künstlerischen Zuge der platonischen Persönlichkeit entsprungenen Forderung des Mafses, des Gleichklangs aller Seelenkräfte gegeben.[2]) Dieses wurde, als in Durchführung der analogen Konstruktion von Seele und Staat letzterer von selbst als ein Mensch im Grofsen gefafst wurde, eine Norm für den Staat im Ganzen. Demgemäfs ergab sich für jeden Stand und damit schliefslich für jedes einzelne Mitglied die Verpflichtung, alles das und nur das zu tun, wozu es seiner Natur nach fähig war. Mit dieser Ableitung der Pflicht aus einer normierten Natur, deren vollendetste Ausbildung die Tugend des jeweiligen Standes hiefs, war von vornherein in jedem Einzelnen eine natürliche Anlage dazu vorausgesetzt[3]) und somit sichergestellt, dafs das Gebotene seine Kräfte nie

[1]) cf. Max Wundt, l. c. S. 508.
[2]) cf. ebenda S. 491—93, 520.
[3]) cf. Zeller, l. c. S. 880.

überstieg. Letztes Ziel der Gesetze, die der Philosoph geschaut hatte, war die Harmonie der grofsen Seele „Staat". Die Erkenntnis des Philosophen wies dem Glücksstreben des Einzelnen als höchste Befriedigung, bei der es ausruhen könnte, die unterwürfige Einfügung in eine geordnete Gemeinschaft: Der Weise reifst sich los vom Schauen der Ideen, um sich der Lenkung des Staats zu widmen.[1]) Das individuelle Ideal der Eudämonie findet seine Erfüllung in der Verneinung alles individuellen Wollens. Der Allgemeinbegriff der Menschennatur, hypostasiert als Staat, wird also zum obersten Gesetz für die Einzelnatur, aus welcher er gewonnen, dergestalt dafs die Möglichkeit es zu befolgen eben wegen seiner Ableitung gar nicht fraglich ist, die sittliche Anforderung selbst aber dem Glied der grofsen Masse — die geistigen Führer ausgenommen — von aufsen als Staatsgebot entgegentritt,[2]) ihm nicht aus seinem Innern quillt; denn dort lebt nur der blinde Drang nach einem beseligenden Etwas, dessen Identität mit dem Inhalt des ihn leitenden Staatswillens zu begreifen ihm die Einsicht ewig fehlt. So ist Legalität der Handlung das Einzige, was ihm zugesprochen werden kann, gewirkt durch den brutalen Mechanismus von Lohn und Strafe in der Staatserziehung, meint der aristokratische Denker.

Diese Einschätzung des ethischen Subjekts erfuhr im Prinzipiellen auch bei Aristoteles keine durchgreifende Änderung. Gewifs begreift Aristoteles den handelnden Menschen nicht mehr hauptsächlich von politischen Gesichtspunkten aus, obwohl auch ihm die Ziele der Polis höher stehen als die des Einzelnen.[3]) Das besagt jedoch nicht, dafs ihm nun das „Individuum" Mensch zum Blickpunkt seiner moralphilosophischen Betrachtung geworden sei.[4]) Vielmehr ordnet er ihn in einen ungleich umfassenderen Zusammenhang ein. Als Glied der grofsen teleologischen Konstruktion, die als einigendes Band die gesamte Natur umfafst und all das einst sinnlos scheinende, Aristoteles.

---

[1]) cf. ebenda S. 895; Heinrich Maier, l. c. S. 549.

[2]) Sehr charakteristisch für die Stellung des Bürgers im Staate ist auch das Fehlen des Begriffs des subjektiven Rechtes im platonisch-aristotelischen System. cf. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht III S. 10.

[3]) cf. Eth. Nik. l. I cap. 2.

[4]) Anders Max Wundt, l. c. II S. 117.

durcheinanderfliefsende Weltgeschehen als den nach Zwecken ablaufenden, vernünftigen Entwicklungsprozefs des Seins deutet, wird der Mensch, oder besser, das Menschliche ein Einzelfall der Natur, und für sein Handeln gelten die gleichen Bestimmungen, welche die zielstrebige Bewegung alles Seins überhaupt beherrschen. Ausprägung der Wesensform, Verwirklichung des Möglichen: unter dieser Formel begreift Aristoteles das Menschheitsstreben zur Eudämonie. Man beachte: es ist keine Norm, die er hiermit setzt, sondern zunächst die einfache Interpretation eines Naturphänomens. Dafs das Wesen des Menschen in der Vernunft, sein Ziel für Aristoteles somit in vernünftiger Tätigkeit gelegen ist, entspricht einem allgemeinen Zuge der antiken Bewufstseinsstellung. Worauf es uns hier ankommt, ist, dafs das Ethische als Wesensentfaltung dargestellt wird. Wieder ist es somit Entwicklung dessen, was der Anlage nach vorhanden sein mufs — und wieder ist diese Anlage, die an sich natürlich noch nicht gewertet wird,[1]) ungleichmäfsig unter den Menschen verteilt:[2]) das war bereits bei Plato Erfahrungstatsache. Nur zwängt der Empiriker Aristoteles nun nicht alles streng in Klassen, sondern läfst Übergänge gelten, gibt Entwicklungsmöglichkeiten zu. Allein die Mannigfaltigkeit möglicher Relationen im Gegenspiel von Vernunft und Affekten bleibt bestehen. Vom Ideal des Weisen, in dem die dianoetische Tugend der *φρόνησις*, des *ὀρθὸς λόγος* auf Grund der vom Nus analytisch oder induktiv gewonnenen, den Mafsgedanken aussprechenden allgemeinen Grundsätze[3]) das Leben der völlig auf die Vernunft abgestimmten Affekte mühelos regelt, bis herunter zur disharmonischen Psyche des geborenen Sklaven sieht Aristoteles zahllose Zwischenformen. Dabei erblickt sein ungleich schärfer das empirische Gewirr durchdringendes Auge etwas, das sein Bild der moralischen Persönlichkeit inhaltlich ein wenig gegenüber dem platonischen modifiziert. Die Beobachtung zeigt ihm nämlich, dafs der Prozefs, in dem aus der Erkenntnis des Guten die gute Tat entsteht, doch nicht so leicht und selbstverständlich abläuft,

[1]) cf. Zeller, Philosophie der Griechen II, 2 S. 625.
[2]) cf. Jodl, Geschichte der Ethik I S. 45.
[3]) cf. Brentano, Aristoteles und seine Weltanschauung S. 38; Max Wundt, l. c. II S. 147.

wie vor allem Sokrates gemeint hatte. Es können innerhalb der affektiven Potenzen Hemmungen vorhanden sein, welche das Gut-handeln zunächst unmöglich machen. Das darf nun nicht so verstanden werden, als ob Aristoteles hiermit bereits den späteren Widerstreit in dem „Ich sehe das Gute, aber ich vermag es nicht zu wollen" antizipiert hätte. Zweifelt doch auch Aristoteles keinen Moment daran, dafs das letzte Streben des Menschen immer auf das Gute gehe. Was er hier aufweist, ist vielmehr eine gewisse Trägheit des Affekts. Zeigte dem zunächt in labilem Gleichgewicht befindlichen Affekte die unzureichende Erkenntnis ein falsches Ziel, und hat er sich diesem längere Zeit zugewandt, so vermag das Bild des wahren Guten ihn nicht sofort wieder umzustimmen, vielmehr bedarf er hierzu der Erziehung, meist sogar des Zwanges.[1]) Folgt das Streben jedoch dem wahren Guten, so bildet sich auf Grund der gleichen Eigenschaft des Affekts mehr und mehr eine dauernde Neigung, schliefslich die ethische Tugend aus, welche eine Abwendung vom Guten nunmehr fast unmöglich macht und die Konformität des Trieblebens mit den Mafsbestimmungen der Vernunft gewährleistet. Daher wird jetzt für Aristoteles neben der richtigen Einsicht die auf Grund dieser mögliche gute Richtungsbestimmtheit des Strebens Bedingung der sittlichen Handlung.[2]) Das ist ein Schritt über Plato hinaus. Dieser hatte wohl die affektiven Kräfte als das eigentlich treibende Moment alles Handelns erkannt und dem in der Erosmythe Ausdruck gegeben, ja, einzelne Stellen, besonders in der Republik, zeigen, dafs ihm auch die Eigenbeweglichkeit der affektiven Seelenteile nicht unbekannt war,[3]) allein die prinzipielle Erfassung dieser Erscheinung gelang doch erst seinem Schüler.

Dafs durch diese Abweichung das Gesamtbild des Menschen als ethischen Subjekts nicht geändert wird, beweisen die Konsequenzen, welche Aristoteles aus ihr zieht. Sie zeigen ihn in den grundlegenden Gedankengängen wieder mit Plato übereinstimmend. Das einzige Mittel, der vernunftschwachen,

---

[1]) cf. Eth. Nik. l. X cap. 9.
[2]) cf. Max Wundt, l. c. II S. 120; Siebeck, Aristoteles S. 103.
[3]) cf. Zeller, l. c. II, 1 S. 882 Anm. 2.

falschen Götzen anhängenden grofsen Masse die ihrer wahren Natur gemäfsen Ziele zu weisen und vor allem durch äufsere Mittel ihr Begehren in die rechten Bahnen zu lenken, ist — der Staat.[1]) Auch hier ist er der eigentliche Träger der ethischen Normen, in ihm wandeln sich die Maximen der Lebensführung, in welchen die wenigen autonomen Weisen das kraft des *ὀρθὸς λόγος* erkannte *ἀγαθόν* und *φύσει δίκαιον*[2]) niedergelegt haben, zu Gesetzen, welche Gehorsam fordern, und der Zwang, den er ausüben kann, heilt die irregeleiteten Affekte. — Der Staatsgedanke ist nicht mehr das beherrschende Allgemeine, die Ausfüllung der staatsbürgerlichen Position nicht mehr Ziel des Einzelnen, sondern durch den teleologischen Naturbegriff, in den auch der Staat eingeordnet ist, ersetzt. Doch da nur ganz Wenige von Natur ihre Aufgabe zu erkennen und zu bewältigen vermögen, so bleibt die Polis das Mittel, die gröfstmögliche Anzahl zur Sittlichkeit zu erziehen und ihr damit die Eudämonie zu verschaffen. So leben breite Schichten des Volkes unter der Vormundschaft ihrer Gesetzgeber, der Weisen, und wenn sie fehlen, so geschieht das nicht aus moralischer Disqualifikation, sondern aus Dummheit und Krankheit.[3])

Die Stoa. Ein durchgreifender Umschwung dieser Anschauungen trat erst ein, als das System des Stadtstaates durch die Weltreiche Alexanders und später des römischen Imperiums mit ihrer Buntheit der Völker und Sitten abgelöst und damit der Polis mit der strengen Gliederung ihrer wenigen Bürger der Charakter eines Letzten, eines höchsten Zusammenhanges, der alles Einzelleben notwendig in sich begreift, genommen wurde. Der Staat hörte auf, der Verkünder und Gebieter der ethischen Normen zu sein. Damit fiel der moralische Rückhalt der nach alter Auffassung minderwertigen Stände. Die religiös orientierte Ethik der Stoa brachte Ersatz. In pantheistischer Wendung verband sie den alten Glauben mit dem tiefen Logosgedanken Heraklits. Die Weltvernunft wurde das grofse, alles, also

---

[1]) cf. Eth. Nik. l. X cap. 9; Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie I S. 267, 271.

[2]) cf. Moritz Voigt, Lehre vom Jus naturale I S. 128.

[3]) cf. Andronikus Rhodius, Paraphr. in Arist. Eth. Nik. V, 10 (zitiert nach Moritz Voigt, l. c. I S. 128 Anm.).

auch den Menschen, beherrschende und tragende Allgemeine, das Gesetz alles Seins und Handelns. Indem die stoische Lehre dieses im Sinne Heraklits dem einzelnen Menschen zugleich immanent dachte, gewann sie eine viele Jahrhunderte überzeugende Form der Beziehung der Individualvernunft zu einem allgemeinen Sittengesetz, welche letzteres als ein individuelles Gebot in jeder Menschenseele wirksam sein liefs, ohne dadurch seine überindividuelle Allgemeingültigkeit aufzuheben. Durch dieses Einwohnen des Göttlichen im Einzelnen, — in jedem Einzelnen, denn die prinzipielle Gleichheit aller Menschen war durch die gemeinsame Teilnahme an der Weltvernunft gefordert — ist die Kenntnis der ethischen Norm für alle sichergestellt. In der Vernunft jedes Menschen liegen keimartig gewisse ethische Grundbegriffe[1] (*κοιναὶ ἔννοιαι*), in denen alle übereinstimmen, und durch sie ist es dem Einzellogos möglich, sich in Harmonie mit dem Weltlogos zu bringen, d. h. zum *ὀρθὸς λόγος* zu werden, welcher die Grundlage aller Tugend, ja die Tugend selbst ist.[2])

Diese ausschliefsliche Basierung des ethischen Gesetzes auf das Göttliche und die Art seiner Promulgation führte zu einer zwei charakteristische Grundbegriffe aussprechenden Umbiegung der alten ethischen Gedanken. Schon die alte Stoa hatte das sittliche Handeln als sittliches für aufserhalb des allgemeinen Kausalzusammenhangs stehend angesehen, insofern sie zwar die Tat an sich als notwendig determiniert wie alles übrige Naturgeschehen, die den eigentlich ethischen Wert verleihende Zustimmung zur Tat im Denken jedoch als frei fafste.[3]) Im Laufe der Schulentwicklung bildete sich hieraus dann der Freiheitsbegriff des Panätius[4]) und Ciceros,[5]) und damit vollzog sich konsequent dann eine allmähliche, teilweise Loslösung des Einzelnen aus dem universalen Naturzusammenhang. Indem nun gleichzeitig eine zweite Entwicklungslinie von der alt-

---

[1]) cf. Bonhöfer, Epiktet und die Stoa S. 192 f. Max Wundt, l. c. II S. 274.

[2]) cf. Zeller, Grundrifs S. 245.

[3]) cf. Schmekel, Die hellenistisch-römische Philosophie in „Grofse Denker“ I S. 219.

[4]) cf. Schmekel, l. c. S. 238.

[5]) cf. Dilthey, Schriften II S. 16.

stoischen Auffassung des kosmopolitischen Systems, durch das die ineinander fliefsenden Gott und Menschheit als von gleichen Gesetzen beherrscht einheitlich begriffen wurden, nach Analogie der antiken Polis[1]) zu dem Weltbilde der römischen Stoa führte, die den ursprünglich pantheistisch-deterministischen Naturzusammenhang unter dem Bilde eines göttlichen Imperiums zu begreifen suchte,[2]) wuchs aus dem Zusammenwirken beider Gedankenreihen in immer stärkerer Deutlichkeit der Begriff der Pflicht, des absoluten Sollens, mit transzendenter Begründung hervor. Das in der pantheistischen Einheit von Gott und Mensch wirkende, das „normale" Geschehen darstellende Naturgesetz bleibt bei dem Auseinandertreten von Gott und Mensch zwar beiden immanent, wird jedoch durch die Idee der Weltpolis zum absoluten Gebot und seine Erfüllung höchste Pflicht für alle Menschen. Man sieht, auch hier bringt erst der Staatsgedanke den Begriff des Sollens, der kategorischen ethischen Anforderung in die Ethik hinein.

Noch ein Zweites war hiermit gegeben. Die Verinnerlichung des Sittlichen, die dem Menschen das Pflichtgebot immanent sein liefs, im Verein mit der Vertiefung des ethischen Gedankens, wie sie in der Betonung der rechten Gesinnung als des ausschlaggebenden Faktors zum Ausdruck kommt,[3]) verlieh dem bisher nur populär gebrauchten Begriff des Gewissens zum ersten Male die Bedeutung, die ihm die folgenden ethischen Systeme dann lange Zeit hindurch beimafsen. Denn es konnte nichts Äufserliches gefunden werden, das die Harmonie zwischen innerem Gesetz und Gesinnung hätte prüfen können. Diesen „Wächter"[4]) konnte nur ein seelisches Vermögen abgeben, und das ist, besonders für die römische Stoa, das Gewissen. Ohne es psychologisch einzuordnen und seine Funktion einheitlich festzulegen, wird es bald der Richter, der unsere Taten beurteilt, bald der allen Menschen innewohnende göttliche Geist[5]) genannt. Seneca fafst es als Träger der apriorischen Erkenntnis und des Pflichtbewufstseins.

---

[1]) cf. Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht III S. 27.
[2]) cf. Dilthey, l. c. II S. 13f.
[3]) cf. Zeller, l. c. S. 245.
[4]) cf. Rudolf Hofmann, Die Lehre vom Gewissen S. 18.
[5]) cf. Zeller, Philosophie der Griechen III, 1 S. 752.

In der Verwirklichung des Gebotenen im Handeln sah die alte Stoa mit ihrem Intellektualismus und Optimismus keine Schwierigkeiten. Die natürlichen Triebe besitzen eine ursprüngliche Richtung auf das Gute[1]) und tragen, als Äufserungen der durchaus einheitlich gefafsten vernünftigen Seele, in sich die Anlage zur Unterordnung unter die Vernunft. Das gilt selbst von den aus falscher Schätzung entspringenden widervernünftigen Affekten, auch diese sind nicht unbezwingbar. Diese optimistische Anschauung wandelt sich jedoch schon in der mittleren Stoa unter dem Einflusse platonischer Lehren von der Zweiteilung der Seele und der Wirksamkeit eines bösen Prinzips in ihr. Eine Zeitlang ringen diese beiden widersprechenden Stimmungen miteinander. Noch bei Epictet finden sich Spuren des alten moralischen Selbstvertrauens und der Glaube an die ursprüngliche Güte der Menschennatur,[2]) während bereits Seneca dem Pessimismus gegenüber den moralischen Qualitäten des Menschen Raum gegeben hatte.

Diese Stimmungen verstärkten sich, und es kam jene Zeit, da die völlige Diskrepanz von Ideal und Wirklichkeit dem Menschen hart ins Bewufstsein trat, und die alte unter den Angriffen der Skepsis in Eklektizismus zusammengeflossene Philosophie für die aus dieser persönlichen Not der Einzelseele hervorbrechenden brennenden Fragen keine Antwort zu geben wufste: ein Phänomen, das letzten Endes nur aus einer lange vorbereiteten, allmählichen Umwandlung der antiken Bewufstseinsstellung, welche sich über die gesamte alte Kulturwelt erstreckte, zu erklären sein dürfte. In diesen Zeiten entstand dem geistigen Bewufstsein ein neuer Typus Mensch, der in das antike Weltschema nicht hineinpafste und den Platz, der ihm dort angewiesen, in keiner Form auszufüllen vermochte. Die völlige Ohnmacht zur sittlichen Tat war das uns interessierende Hauptmerkmal seiner Natur.

Zwei neue Weltbilder gaben vor allem dem veränderten Fühlen und Denken dieser Persönlichkeit Ausdruck: Neuplatonismus und Christentum. Beiden ist gemeinsam, dafs sie zur Behebung der sittlichen Not transzendente Einwirkungen zu Hilfe riefen und dem Menschen jetzt statt der stoischen Neuplatonismus und Christentum.

[1]) cf. Zeller, l. c. S. 226.

[2]) cf. Bonhöfer, Die Ethik des Stoikers Epiktet S. 128/29.

Autonomie und Autarkie die Heteronomie und Hilfsbedürftigkeit als notwendige Prädikate beilegten. Doch, ganz im Sinne der Antike, faſste der Neuplatonismus das ethische Problem ursprünglich als eine Folge der skeptischen Erkenntniskritik und glaubte demgemäſs, echt antik, durch transzendente Unterstützung unserer menschlich-schwachen Erkenntniskräfte, durch Offenbarung im mystischen Schauen die Lösung bringen zu können. Das Christentum dagegen, dem die Kenntnis seiner Gebote durch Dekalog und Offenbarung Christi stets sichergestellt war, wies, ungleich tiefer blickend, den Riſs innerhalb des Willens auf, zeigte der antiken Welt die tragische Erscheinung der Duplizität unseres Wollens, wie sie in der paulinischen Antithese von Wollen und Vollbringen sich offenbarte. — Mehrere Jahrhunderte hindurch liefen diese beiden Religionen nebeneinander her, sich gegenseitig bekämpfend und befruchtend, bis der Neuplatonismus schlieſslich unterlag. Die Gründe hierfür dürften im Wesen des Systems selbst gelegen haben. Sie genauer darzulegen, ist hier nicht der Ort, würde auch eine schärfere psychologische Durchdringung der Metaphysik an sich voraussetzen, als uns zu Gebote steht. Soviel ist deutlich: der genuine Neuplatonismus, der den Denker auf den Stufen der Erkenntnis zur mystischen Vision emporsteigen lieſs,[1]) hatte sich die Exklusivität der alten platonischen Lehre bewahrt, welche nur Vereinzelten die Möglichkeit des Heils gewährte. Durch mehr und mehr Zwischenstufen entfernte er die Gottheit vom Menschen. Seine Forderung der Erhebung zu Gott löste die suchende Seele aus der natürlichen Welt, und das Ziel, die Vergottung, das ekstatische Schauen, der breiten, grobnervigen Masse unerreichbar, den Begabten nur selten im Leben möglich, war nur ein kurzer Rausch. Der Allgemeinheit konnte der Neuplatonismus nicht ein Mittel sein, die Schwierigkeiten ihrer Welt, auf der sie nach wie vor mit beiden Füſsen stand, zu meistern.

Der christliche Gott dagegen kam in die Welt, die christliche Offenbarung war auch dem Blödesten verständlich, und jede Einzelseele wuſste sich gleich nahe zu Gott. So wurde das Christentum dem Sehnen der Zeit ungleich gerechter.

---

[1]) cf. Zeller, l. c. III, 2 S. 494.

Die christliche Bewufstseinsstellung und ihre Auseinandersetzung mit der antiken Ethik.

Gemäfs der tiefgehenden Differenz der Bewufstseinsstellungen verschob sich im Christentum gegenüber der antiken Philosophie völlig die Problemlage. An die Stelle des Naturproblems trat das Menschheitsproblem, in einem Entwicklungsprozefs, dessen Richtung bereits deutlich in der antiken Problementwicklung erkennbar ist. Ausgangspunkt und Zentralproblem des christlichen Denkens wurde der sündige, erlösungsbedürftige Mensch. Und zwar nach zwei Richtungen: man suchte nicht nur die moralische Impotenz, welche man in sich fühlte, mittels transzendenter Hilfen zu überwinden, vielmehr wurde auch die Tatsache dieser Impotenz selbst zum Problem erhoben. Es galt also, die Tatsächlichkeit der Sünde und die Möglichkeit der Erlösung zu erklären. Die Grundlage für die Beantwortung dieser Fragen bildete die metaphysische Stellung, die das Christentum dem Menschen anwies.

Die Beziehung des Menschen zum Transzendenten fafst das Christentum als eine Art Kindschaftsverhältnis, so zwar, dafs Gott als allmächtiger und allwissender Schöpfer und Gesetzgeber und der Mensch als schlechthin abhängig von ihm und seinen Geboten unterworfen bestimmt ist. Gott und die Menschen sind dadurch zu einem patriarchalisch gedachten Gottesreich zusammengefafst.

Von diesen Voraussetzungen aus begreift nun das Christentum die sittliche Verderbtheit, welcher sich die gesamte Menschheit unterworfen fühlt (auch hier wie in der Stoa der Gedanke der durchgehenden Gleichheit aller Menschen) als die Folge der Schuld, die der Verstofs des ersten Menschen

gegen die göttlichen Gebote auf das menschliche Geschlecht geladen hat. Daher prävaliert die Sünde notwendig in jedem Menschen. Dessen ursprünglich moralische Natur ist zwar nicht völlig zerstört, das „innere Licht", der Rest der einstigen Gottähnlichkeit, läfst ihn das Gute noch erkennen, jedoch vermag er aus eigener Kraft nicht mehr, die Sünde und Schuld von sich abzuwälzen und sich zum Guten durchzuringen. Er bedarf der Erlösung.

Diese, hiermit kommen wir zum theologischen Problem, wird ermöglicht durch ebendieselbe Beziehung des Menschen zu Gott, aus welcher die Sünde zu verstehen ist. Gott als Vater erbarmt sich seines gefallenen Kindes.

Wie das griechische Denken die Macht der Vernunft aus ihrer Verbindung mit der göttlichen erklärte, so tritt im Christentum der Wille Gottes in direkte Beziehung zum menschlichen Willen: Gott wirkt auf den schwachen Willen des Menschen, wendet ihn zum Guten und gibt ihm die Kraft des Vollbringens. Diese Erlösung jedoch wird nicht notwendig jedem Menschen zu Teil, sie ist vielmehr ein freier Gnadenakt Gottes.

Hieraus entspringt ein drittes, das ethische Problem: wie wird der sündige Mensch der erlösenden Gnade teilhaftig? In schroffstem Gegensatz zum antiken Sittlichkeitsideal der Weisheit, zu dem nur wenige zu gelangen vermochten, stellt das Urchristentum, stets prinzipiell bestrebt, die Verantwortung möglichst von den schwachen Menschenschultern zu nehmen und alles in Gottes Hand zu legen, als einzige, auch dem geistig Ärmsten erreichbare Bedingung der Gnade hin: den Glauben.[1]) Der wahre Glaube, der Demut und Sündenbewufstsein in sich schliefst, gibt die Gewifsheit der Erlösung: das christliche Weltschema gestattet den sichern Schlufs vom subjektiven Erlebnis auf eine transzendente Realität. Das Subjektive erhält einen neuen Wert.

Soweit die für uns in Betracht kommenden der Antike gegenüber neuen Gedanken des Urchristentums. Die weitere Ausgestaltung der christlichen Anthropologie und den schon

[1]) cf. Jacoby, Neutestamentliche Ethik S. 147. Die als zweite Bedingung aufgestellte Forderung der guten Werke im Jakobusbrief (ibid. S. 182 f.) darf wohl als Ausnahme aufgefafst werden.

früh eintretenden Prozefs der Assimilation christlichen und antiken Denkens im Einzelnen zu verfolgen, ist hier nicht unsere Aufgabe. Nur einige markante, für die spätere Zeit wichtige Punkte seien hervorgehoben.

Für Paulus bilden das Fleisch und der Geist die beiden einander widerstrebenden Komponenten des sündigen Menschen. Das Fleisch[1]) ist der Träger des bösen Prinzips, der Quell der überragenden Sündhaftigkeit; während der schwache Rest natürlicher Moralität, der *νόμος θεοῦ*, als die ursprüngliche Kenntnis des göttlichen Gesetzes, als sittlicher Trieb[2]) und als Gewissen,[3]) dem *νοῦς* einwohnt, dem höchsten Vermögen der Seele, die der Gott des alten Testamentes seinem Geschöpf einblies. Der christlichen Bewufstseinsstellung gemäfs lehrt auch Paulus die völlige moralische Ohnmacht dieses bessern Ich und die Notwendigkeit der Gnade Gottes, in Gestalt des heiligenden, den Menschen umschaffenden *πνεῦμα*.[4]) Paulus.

Allein neben dieser, bei Paulus durchaus dominierenden Auffassung, steht — ganz vereinzelt — eine ihr anscheinend widersprechende Behauptung: Unter den Heiden hat es Menschen gegeben, die in ihrem Gewissen eine natürliche Kenntnis der göttlichen Gesetze besafsen, und die sittlich stark genug waren, völlig autonom und ohne göttliche Hilfe ihr Handeln den ethischen Normen gemäfs zu bestimmen.[5])

Inwieweit hier tatsächlich ein Widerspruch innerhalb der paulinischen Gedankengänge vorliegt, ob wir an dieser Stelle vielleicht doch Spuren einer Einwirkung des antiken Weltbildes vor uns haben, bleibe dahingestellt.[6]) Für uns ist wesentlich, dafs in der historischen Entwicklung, besonders

---

[1]) Über die schwankende Bedeutung des *σάρξ* bei Paulus cf. Jodl, Geschichte der Ethik S. 594 Anm. 28.

[2]) Pfleiderer, Paulinismus S. 63.

[3]) Über die möglicherweise griechische Abstammung dieses paulinischen Begriffs cf. Kähler in Herzogs Realenzyklop. unter „Gewissen" und Havet, Le christianisme I p. XVIII.

[4]) cf. Römer 7, 21—23.

[5]) Römer 2, 14—15.

[6]) cf. über diese Stelle: Jodl, l. c. S. 137; Jacoby, l. c. S. 251 f.; R. W. and A. I. Carlyle, History of mediaeval political theory I S. 83; Picavet, Essai sur l'histoire des théologies et philosophies médievales S. 116 ff.

und zunächst in den pelagianischen Streitigkeiten,[1]) diese Stelle des Römerbriefes oft gegen die spezifisch christlichen Gedankengänge ausgespielt wurde. Scholastik und Reformation mufsten sich mit ihr auseinandersetzen; und als man im 16. Jahrhundert daran ging, die Ethik von ihrer Verbindung mit der Religion zu lösen und sie selbständig zu fundieren, da bot jene paulinische Lehre vom natürlichen Gesetz der Heiden eine starke, oft zitierte Stütze[2]) neben den neu erweckten antiken Gedanken, umso mehr, als sie sich leicht mit stoischen, besonders ciceronianischen Anschauungen in Übereinstimmung bringen liess.

Der pelagianische Streit.

Indem das Christentum sich über die alten Kulturländer ausbreitete, wurde seine Berührung mit den antiken Gedankenkreisen unumgänglich.[3]) Schon bei Paulus glaubte man Zeichen ihres Einflusses zu erkennen. Das antike Weltbild war erstarrt, aber nichts weniger als tot. An seine Seite trat nun die ihm so fremde christliche Gedankenwelt, zunächst ohne wesentliche prinzipielle Konflikte dabei hervorzurufen. Die christliche Weltformel war noch jung, unentwickelt und sich der Konsequenzen, die in ihr lagen, und ihrer fundamentalen Gegensätzlichkeit gegenüber der klassischen Antike nicht bewufst. So konnte in den Jahrhunderten vor Augustin bei den orthodoxen Vätern, besonders im Orient, das Christentum vielfältig Verbindungen mit antiken Gedanken eingehen, die es teilweise sogar in ganz prinzipiellen Fragen modifizierten und in den uns interessierenden anthropologischen und ethischen Theorien zu Anschauungen führten, deren gemeinsamen Inhalt Harnack[4]) folgendermafsen formuliert: „Der nach dem Ebenbilde Gottes geschaffene Mensch ist ein freies, sich selbst bestimmendes Wesen. Er ist mit Vernunft begabt worden, um sich für das Gute zu entscheiden und unsterbliches Leben zu geniefsen. Diese Bestimmung hat er, indem er sich der Sünde, verführt aber freiwillig, hingegeben hat und noch immer hingibt, verfehlt, ohne jedoch die Möglichkeit und Kraft eines

---

[1]) cf. Augustinus contra Jul. l. 4 c. 3 und De spiritu et litt. c. 29 und 44, 45; contra Faust. XIX, 2.

[2]) cf. Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius.

[3]) cf. Thamin, St. Ambroise S. 124 f.

[4]) Dogmengeschichte II S. 129 f. Sperrung von mir.

tugendhaften Lebens und die Fähigkeit zur Unsterblichkeit eingebüfst zu haben. Durch die christliche Offenbarung, die der verdunkelten Vernunft durch volle Gotteserkenntnis zu Hilfe kommt, ist jene Möglichkeit gekräftigt und die Unsterblichkeit wiederhergestellt und angeboten worden. Über Gut und Böse entscheidet also die Erkenntnis. Der Wille ist, genau genommen, nichts Moralisches."

Das ethische Problem ist ein Erkenntnisproblem, Weisheit ist die Bedingung der Sittlichkeit: dieser durchaus antike Intellektualismus liegt der patristischen Theorie zugrunde.[1]) Demgemäfs erschöpft sich die Gnadenwirkung Gottes in einer Unterstützung des theoretischen Vermögens durch die Offenbarung. Dagegen treten die für das christliche Bewufstsein wesentlichsten Probleme des Willens und seiner transzendenten Beeinflussung völlig in den Hintergrund. Und gerade darauf beruht wohl die Möglichkeit der vielfachen Verschmelzungen antiker und christlicher Ethik, wie sie die ersten christlichen Jahrhunderte darbieten, dafs der eine der beiden Faktoren das Übergewicht erhält und wesentliche Züge des anderen zurücktreten: so wurde die tatsächliche innere Gegensätzlichkeit der beiden Glieder überdeckt.

Bis dann ein Mann kam, der das Wesen des Christentums in seinem tiefsten Gehalt erfafste und seine christliche Weltformel mit dem Bewufstsein ihres schroffen Gegensatzes der Antike gegenüberstellte: Augustin. Indem gleichzeitig, in Fortbildung patristischer Gedanken,[2]) die völlig antike Bewufstseinsstellung der Pelagianer die christliche Erlösungslehre einem antik-rationalistischen Weltbilde einzuordnen suchte,[3])

---

[1]) cf. Porphyrius' Beurteilung des Origenes: „*Κατά μεν τὸν βίον Χριστιανῶς Ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θείου δόξας Ἑλληνίζων καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνείοις ὑποβαλλόμενος μύθοις.*" Zitiert bei Harnack, Dogmengeschichte I S. 659; cf. ferner ebenda S. 525, 632/33, 642 (siehe vor allem das Zitat aus Clemens Alex. Stromat. IV 22, 136), 655.

[2]) cf. Reuter, Augustin. Studien S. 34/35; Wörter, Der Pelagianismus S. 177; Mausbach, Ethik Augustins II S. 8; Loofs, Dogmengeschichte S. 422.

[3]) cf. Harnack, l. c. III S. 169/70, 188 Anm. 2; Augustin, Contra Jul. 1, 22 (zitiert bei Mausbach, Ethik Augustins II S. 10 Anm. 3).

trafen diese beiden so durchaus divergenten Bewufstseinsstellungen aufeinander. Der pelagianische Streit ist der Kampf der antiken und der christlichen praktischen Weltanschauung um den Primat.

Der Pelagianismus.

Es ist antike Ethik, was der Pelagianismus vertritt, ein ethischer Optimismus, der den Menschen mit einer moralischen Natur in Gestalt der den Willen lenkenden „königlichen Vernunft“[1]) (des gemäfs der ihm einwohnenden lex naturae über Gut und Böse entscheidenden Gewissens),[2]) natürlicher Anlagen zum Guten[3]) und eines die possibilitas boni oder doch utriusque besitzenden Willens[4]) ausgestattet sein läfst, die ihm volle Autonomie gewährt und ihm die selbständige Erreichung des sittlichen Zieles in dem Mafse zusichert, dafs es den Pelagianern schwierig wird, die Möglichkeit des Sündigens vom Standpunkte ihrer Theorie aus verständlich zu machen.[5]) Die unzureichende Antwort, die sie auf diese Frage zu geben pflegten, reduziert, echt antik, den sittlichen Fehler wieder auf einen Mangel der Erkenntnis: durch die Gewohnheit der Sünde wurde die Vernunft verdunkelt.[6]) In Anbetracht dieser völlig unchristlichen Grundstimmung der Pelagianer, die den Menschen fast ganz von Gott „emanzipierte“,[7]) ist es deutlich, dafs irgend ein Gefühl für die Notwendigkeit einer erlösenden Gnade bei ihnen nicht vorhanden sein konnte. Das was sie Gnade nannten — sofern sie sie überhaupt anerkannten[8]) — (Ausstattung mit der moralischen Natur, Erleuchtung durch das mosaische Gesetz und Belehrung durch das Beispiel und Wirken Christi[9])) hat doch nichts von jener metaphysischen Willensdetermination, jener mystischen unmittelbaren Einwirkung des helfenden Gottes auf die schwache Menschenseele, die den

---

[1]) cf. Klasen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus S. 235 Anm. 3, 242.

[2]) cf. Klasen, l. c. S. 42, 215, 220.

[3]) cf. Klasen, l. c. S. 244.

[4]) cf. Harnack, l. c. III S. 192; Klasen, l. c. S. 238 u. ö.

[5]) cf. Harnack, l. c. III S. 192, 197 Anm. 3.

[6]) cf. Klasen, l. c. S. 43, 235, 243.

[7]) „Homo libero arbitrio emancipatus est a deo“; Harnack, l. c. III S. 198.

[8]) cf. Harnack, l. c. III S. 197.

[9]) cf. Harnack, l. c. III S. 199.

Kern der christlichen Gnadenlehre ausmacht. Ebensowenig ist der auch in späteren Zeiten immer wieder auftauchende Gedanke, daſs die Gewährung der Gnade nach Maſsgabe der merita des Einzelnen geschehe, ein Produkt christlicher Bewuſstseinsstellung und hebt letzten Endes die Gnade auf.[1]) Damit aber war der Prozeſs der Rückbildung des christlichen Gedankens in den antiken, der in der voraugustinischen Patristik begonnen hatte, vollendet. Und doch wollten die Pelagianer Christen sein und glaubten mit ihrer Lehre den echten Kern des Christentums erfaſst zu haben! Hier wird deutlich, wie wenig bloſse Tradition vermag, wie vielmehr aller Sinn überlieferter Ideen dem inneren Habitus der rezipierenden Persönlichkeiten gemäſs variabel ist.

So nur ist es auch zu verstehen, wie Augustin die von den Vätern eingeschlagene Richtung der religiösen Entwicklung umbiegen und der Erneuerer des christlichen Gedankens werden konnte. Augustin.

Intensivstes Sündenbewuſstsein und das vernichtende Erlebnis jenes „Monstrums",[2]) der menschlichen Ohnmacht, dem Wollen das Vollbringen folgen zu lassen — wie es in dieser Stärke wohl nicht einmal bei Paulus erscheint —, diese wahrhaft christliche Grundstimmung lieſs ihn an den antiken Gedanken vorbei den Weg zum paulinischen[3]) Christentum wiederfinden und trieb[4]) ihn, den Grundgedanken christlicher Ethik, die Lehre von der den Willen umschaffenden, allein beseligenden Gnade, in den Mittelpunkt seines Systems zu stellen.[5])

---

[1]) Harnack, l. c. III S. 200 Anm. 4.

[2]) Confess. VIII, 9. „Unde hoc monstrum? et quare istud? Imperat, inquam, ut velit; qui non imperaret nisi vellet, et non fit quod imperat." cf. VIII, 8.

[3]) Confess. VII, 21; Harnack, l. c. III S. 72; Reuter, August. Stud. S. 492. Anders Loofs, l. c. S. 404.

[4]) Indem hier die Erlebnisgrundlage als maſsgebendes Motiv für die Konzeption der Gnadenlehre hingestellt wird, soll nicht bestritten werden, daſs die weitere Ausgestaltung der Theorie in durchgreifender Weise durch Augustins aus neuplatonischen Gedankenkreisen stammenden Begriff Gottes als der alleinigen Kausalität beeinfluſst wurde. cf. Loofs, l. c. S. 404; Harnack, l. c. III S. 99.

[5]) cf. Harnack, l. c. III S. 93; Reuter, August. Stud. S. 100 f. Anders Windelband, Geschichte der Philosophie § 22, der den Begriff

Hatten die Väter alle Moralität aus einem Zusammenwirken von natura und gratia abgeleitet, die Pelagianer dagegen den Ton ganz auf die Natur gelegt und die göttliche Assistenz fast völlig ausgeschaltet, so erhob demgegenüber Augustin die gratia als Sündenvergebung und Kraftmitteilung,[1]) die nur den nach Gottes unerforschlichem Ratschlufs zur Seligkeit Prädestinierten verliehen wird und nicht durch irgendwelche menschliche Qualifikation erworben werden kann, zur alleinigen Bedingung aller Sittlichkeit. Selbst der Glaube ist nur Ausflufs der Gnade.[2]) Alle merita sind Dei munera.[3])

Dafs einer solchen, die menschliche Natur zur Passivität[4]) verurteilenden Ethik, nur eine hinsichtlich der natürlichen moralischen Qualitäten pessimistische Anthropologie zugrunde liegen konnte, ist evident. Sie bildet den unmittelbarsten Niederschlag des augustinischen Icherlebnisses, das Ergebnis seiner auf das Innerste des Menschen gerichteten Studien, eingeprefst in das Begriffsschema neuplatonisch-stoischer und alttestamentlicher Tradition.

Wie keiner seiner Vorgänger betonte Augustin die Schwere der Folgen des Sündenfalles: das durch ihn verschuldete Verderben hat sich als Erbsünde über die gesamte Menschheit verbreitet und sie zu einer massa peccati gemacht, deren einst moralische Natur fast völlig zerstört ist. Indem nun Augustin den Willen als Kern der menschlichen Persönlichkeit[5]) erlebte

der Kirche zum Zentralgedanken des augustinischen Systems macht. (Dafs Augustin „sich durch die Interessen eines theologischen Streites zu seiner Ansicht der Heilslehre gedrängt sah“ (ibid. S. 237), dazu vergleiche man ferner Marheinecke, Ottomar S. 122/23; Loofs, l. c. S. 378—80).

[1]) „Subministratio virtutis“ (de grat. Chr. 2); „occulta inspiratio Dei“ (Epist. 217 c. 6, zitiert nach Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus I S. 247). cf. Loofs, l. c. S. 389.

[2]) Retract. 1 c. 22 n. 2: „‘Quod ergo credimus nostrum est; quod autem bonum operamur, illius est, qui credentibus dat Spiritum sanctum’ profecto non dicerem, si jam scirem etiam ipsam fidem inter Dei munera reperiri, quae dantur in eodem Spiritu.“ (zitiert bei Mausbach, l. c. II S. 4).

[3]) cf. Mausbach, l. c. I S. 40, 44.

[4]) cf. Erdmann, Gesch. d. Philos. I S. 253.

[5]) De civ. Dei XIV, 6: „Voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.“ (zitiert bei Gangauf, Metaphysische Psychologie Augustins S. 331.)

und — hiermit den antiken Intellektualismus der Väter, denen der Wille an sich nichts Moralisches war,[1]) überwindend — diesen zu einem sehr wesentlichen Moment aller Sittlichkeit machte, mufste er die Sünde nicht mehr nur als Irrtum, sondern vor allem auch als Defekt des Willens auffassen und demgemäfs die moralische Inferiorität des Menschengeschlechts in doppelter Form sich manifestieren lassen: als infirmitas des Willens und als ignorantia und caecitas der Vernunft.[2])

Die Erbsünde zerbrach den natürlichen Zusammenhang zwischen Wollen und Vollbringen und raubte die Sicherheit des Erkennens. Nur die Gnade kann jetzt helfen.

Es ist zunächst nicht ersichtlich, wie unter solchen Voraussetzungen auch nur das geringste Fünkchen moralischen Wesens im natürlichen Menschen des augustinischen Systems Platz finden könnte, noch welche Motive Augustin veranlafst haben könnten, ein solches anzuerkennen. Eine nähere Betrachtung seines Begriffs der Sünde zeigt indessen fürs erste, dafs dieser einen Rest moralischer Naturbestimmtheit nicht ausschliefst: ist doch die Sünde nach Augustin nichts Positives, bewirkt keine von der ursprünglich guten Beschaffenheit toto coelo verschiedene mala natura, sondern reine Negation, ein defectus, eine privatio der einstigen bonitas, welche letztere nicht restlos durch das Übel getilgt zu sein braucht.[3]) Und in der Tat, obwohl Augustin die Gnade nicht stark genug als das unum necessarium, das allein Ausschlaggebende für alle Gerechtigkeit betonen konnte, negierte er die moralische Qualität auch im gefallenen Menschen nicht völlig und legte so den Grund zu einer Theorie, die — durch paulinische Gedanken vorbereitet — für die Gestaltung dieses Problems im Mittelalter von grundlegender Bedeutung werden sollte.

In Wille und Vernunft, an eben den seelischen Kräften, die durch den Fall am stärksten deterioriert waren, wies Augustin auch die Spuren des einstigen Zustandes auf.

Wir behandeln zuerst die voluntaristische Seite der Frage, müssen uns dabei aber versagen, auf die sehr komplizierte

---

[1]) S. o. S. 21.
[2]) cf. Dorner, Augustinus S. 143/44.
[3]) cf. Dorner, l. c. S. 124.

Willenstheorie einzugehen, in der Augustin das, was seine feinste Selbstanalyse ihm als Bestand seiner Willenserlebnisse aufwies, in steter Berücksichtigung fremder Einwände mit dem Begriffsapparat seiner Zeit möglichst adäquat zum Ausdruck zu bringen suchte. Nur das Allernötigste zum Verständnis unseres Themas sei hier kurz skizziert.

Im Zustande des ersten Menschen vor dem Fall stand der Wille frei über dem System der menschlichen höheren und niederen (der sinnlichen) Triebe.[1]) Adam besafs die Freiheit der Wahl, das posse non peccare und hatte demzufolge die Fähigkeit, indem er seinen Willen in der Richtung auf das absolut Gute, d. h. auf Gott hin determinierte, sich die Freiheit des Seins,[2]) das non posse peccare zu erwerben. Diese ist für Augustin, wie für die Antike und viele andere nach ihm, die innere Freiheit, das Vermögen zu handeln nach dem Gesetz seiner Natur (das bei Augustin durch Gott repräsentiert ist): „Sittliche Gutheit und Willensfreiheit fallen zusammen.“[3]) Indem sich jedoch Adam im Sündenfall nicht, wie es der wahren Bestimmung seiner Natur entsprochen hätte, für Gott entschied, sondern den Weg der sinnlichen Triebe einschlug, mufste er die innere Freiheit verlieren und unter die Knechtschaft der niederen Affekte geraten, aus der er sich selbständig nicht mehr zu befreien vermochte.[4]) — Von hier aus nun vermögen wir jenes subjektiv-moralische Moment im Willen näher zu bestimmen. Der Zustand des non posse non peccare, dem der Mensch durch die Sünde anheimgefallen war, schliefst nämlich nicht auch ein notwendig das Böse Wollen in sich ein: die Wahlfreiheit in diesem Sinne kann wohl getrübt, keinesfalls jedoch ganz verloren sein. Der Mensch vermag sich einerseits „mit freier Zustimmung (consensio) wenigstens dem Bösen zuzuwenden“,[5]) andererseits aber spricht Augustin besonders in seiner vorpelagianischen Zeit, im Anschlufs an

---

[1]) cf. Harnack, l. c. III S. 110; Siebeck, Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik, Zeitschr. f. Philos. Bd. 93 S. 181.

[2]) cf. Gangauf, l. c. S. 412/13.

[3]) cf. Harnack, l. c. III S. 110.

[4]) „Poena peccati periit libertas non peccandi“ (Opus imperf. contra Jul. I, 104, zitiert bei Gangauf, l. c. S. 415).

[5]) Siebeck, Geschichte der Psychologie II S. 396.

Paulus,[1]) von einem Wollen des Guten, das „bei uns liegt“[2]) auch im Sündenzustande. Und selbst in den polemischen Schriften des pelagianischen Streites hat er diese Ansicht nicht ganz fallen gelassen: „irgend ein Wollen des Guten“,[3]) einen „unkräftigen Willen“[4]) zum Guten gesteht er auch da noch dem Sünder zu. Es ist ein Urzug zur Gottheit, der in ihm geblieben ist; ein heimliches, ewiges Sehnen der Seele nach dem summum bonum et pulchrum treibt auch den verkommensten Menschen, nur infolge seiner durch den Fall verdunkelten Vernunft sucht er es an falscher Stelle, oder, wenn er es richtig erkennt, vermag er es nicht „ex toto“[5]) zu wollen, hemmt die infirmitas ihn es zu ergreifen.[6]) —

Dies Augustins Theorie der moralischen Willensbestimmtheit. Fragt man nun nach den Gründen, die den Vertreter einer so extremen Gnadenlehre veranlasst haben könnten, letzten Endes dem mifsachteten natürlichen Willensvermögen doch noch einen gewissen ethischen Wert zu verleihen, so findet man, wenn man sich vergegenwärtigt, dafs Augustin, wie Dilthey[7]) sagt, „immer gelebt hatte, was er gedacht hatte“, an erster Stelle und als Grundmotiv, auf welches sich alle andern wohl schliefslich reduzieren lassen, jene tiefen Erfahrungen der Zwiespältigkeit seines Wollens,[8]) die ihm zunächst wohl die menschliche Ohnmacht eindringlich zum Bewufstsein brachten, aber ihn in eben diesen inneren Kämpfen doch auch immer wieder die Regungen jenes unzerstörbaren „geistlichen“ Willens fühlen liefsen. Diese erlebte Duplizität[9])

---

[1]) Römer 7, 18.

[2]) Ad Simpl. 1, q. 1 (zitiert nach Mausbach, l. c. II S. 287.)

[3]) Mausbach, l. c.

[4]) Opus imperf. contra Jul. III, 110 (zit. nach Mausbach, l. c.) cf. Harnack, l. c. III, S. 115.

[5]) Confess. VIII, 9.

[6]) „Illa est enim peccati poena justissima, ut amittat quisque quo bene uti noluit, cum sine ulla posset difficultate, si vellet. Id est autem ut qui sciens recte non facit, amittat scire quid rectum sit: et qui recte facere cum posset noluit, amittat posse cum velit“. (De lib. arb. III, 18 n. 52, zitiert bei Gangauf, l. c. S. 414).

[7]) Einleitung in die Geisteswissenschaften I S. 335.

[8]) cf. Confess. VIII, 8—10.

[9]) cf. Confess. VIII, 5, 1: „Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritualis, confligebant inter se, atque discordando

des Wollens, wie er sie bereits bei Paulus[1]) beschrieben fand, konnte er nicht aufser Acht lassen und mufste ihr in seiner Willenstheorie Ausdruck verleihen.[2]) Dafs er zugleich dadurch seine Lehre von der libertas arbitrii etwas mehr zu betonen und sie gegenüber der Übermacht der Gnade sicherer zu fundieren vermochte,[3]) mag als ein weiteres Motiv angesehen werden. Endlich kam wohl noch hinzu, dafs Augustin seiner Überzeugung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen gemäfs den Willen nicht so völlig gottentfremdet sein lassen konnte.[4])

Ebenfalls in der Konsequenz dieses letzteren Gedankens liegt es — und hiermit kommen wir zur Gestaltung unseres Problems innerhalb der Erkenntnissphäre — wenn Augustin den Weg, der ihn von der einstigen Hochschätzung der ratio und ihrer Überordnung über die Autorität[5]) zur Verherrlichung dieser und der völligen Entwertung jener hätte führen müssen, nicht ganz zu Ende ging, vielmehr kurz vor dem extremen Ziel Halt machte und der Vernunft doch noch eine gewisse sittliche Anlage in Form einer natürlichen Erkenntnis moralischer Prinzipien zuerkannte. Der Hauptgrund zu dieser Annahme war jedoch auch hier ein anderer. Nicht als ob Augustin dem natürlichen Vermögen irgend eine tiefere positive Bedeutung für den Bestand der christlichen Sittlichkeit zugestanden hätte: das wäre einer Einschränkung der Autorität

---

dissipabant animam meam" und VIII, 9: „Et ideo sunt duae voluntates, quia una coram tota non est; et hoc adest alteri quod deest alteri."

[1]) Römer 7, 18.

[2]) cf. Siebeck, Gesch. der Psychologie II S. 396: „Um aber für jenen vorzeitlichen Zustand .... doch auch eine Art von empirischem Beweise herzustellen, versucht Augustin in der eingetretenen corrumpierten Beschaffenheit des Willens noch die Spuren der ursprünglichen Vortrefflichkeit als vorhanden nachzuweisen." Diese Darstellung kehrt m. E. den Tatbestand um: Augustin ist doch nicht von der Theorie aus zum Erlebnis gekommen, vielmehr war dieses das Primäre und er rezipierte jene, weil sie seinem Erlebnis am meisten konform war.

[3]) „Nec sic defendamus gratiam, ut liberum arbitrium auferre videamur: rursus ne liberum sic asseramus arbitrium, ut superba impietate ingrati Dei gratiae judicemur" (pecc. mer. II, 18, zitiert bei Dorner l. c S. 144).

[4]) cf. Mausbach, l. c. II S. 286.

[5]) cf. Harnack, l. c. III S. 124, Anm.

der Offenbarung und der Kirche gleichgekommen, welche er nicht zugeben konnte. Aber wie sollte er die Tatsache des Sündenbewufstseins, das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit erklären, wie konnte er Demut fordern, wenn die Kenntnis der ethischen Norm nicht natürlicher Besitz jedes Menschen gewesen wäre und dieser so die Höhe der Anforderung und die Kleinheit seines Erfüllens, den Abstand seiner Natur vom Ideal erfassen konnte?[1]) Dafs das alttestamentliche Gesetz dazu nicht ausreichend war, ist deutlich: wären dann doch alle vor der Offenbarung desselben lebenden Menschen nie zum Bewufstsein einer Schuld gelangt, hätten sich nie als die Sünder fühlen können, die sie doch waren. Um auch diesen das Kainszeichen aufzudrücken, bedurfte es eines anderen Gesetzes. Augustin fand es in dem platonisch-stoischen Begriff des Naturgesetzes, wie er schon bei Paulus[2]) angedeutet war. Damit hatte er einen jedem Menschen eingeborenen Mafsstab für Gut und Böse,[3]) der notwendig zur natürlichen Ausstattung gehörte und ohne den der Mensch nur sein könnte, wenn er, wie Augustin sagt, seine Natur abzulegen vermöchte.[4]) Der Inhalt dieses „ins Herz geschriebenen Gesetzes" ist mit dem

---

[1]) De gratia Christi cap. VIII: „. . . et haec ostendatur legis utilitas, quoniam quos facit praevaricationis reos, cogit confugere ad gratiam liberandos, et ut concupiscentias malas superent adjuvandos. Jubet enim magis, quam juvat; docet morbum esse, non sanat; imo ab ea potius quod non sanatur, augetur ut attentius et sollicitius gratiae medicina quaeratur". De corrept. et gratia cap. 1: „Qui ergo legitime lege utitur, discit in ea malum et bonum, et non confidens in virtute sua confugit ad gratiam, qua praestante declinet a malo, et faciat bonum." Enarr. in ps. 118, sermo 25, 5: „Quanto enim legis major in quocunque cognitio, tanto minor peccati excusatio . . . Unde ait Apostolus: Per legem cognitio peccati." Epist. 155, 16: „Lex ergo subintravit, ut abundaret delictum." cf. Jodl, Geschichte der Ethik I S. 149.

[2]) S. o. S. 19.

[3]) Ep. 155, 15: „Proinde quoniam lex est etiam in ratione hominis, qui jam utitur arbitrio libertatis, naturaliter in corde conscripta, qua suggeritur ne aliquid faciat quisque alteri quod pati ipse non vult; secundum hanc legem praevaricatores sunt omnes, etiam qui legem per Moysen datam non acceperunt."

[4]) Enarr. in ps. 118, sermo 25, 4: „Numquid autem lex ista naturalis non erat in populo Israel? Erat plane quoniam et ipsi homines erant: sine lege autem naturali essent, si praeter naturam humani generis esse potuissent."

mosaischen im Prinzip identisch.[1]) Letzteres ist, meint Augustin, nur gegeben worden, um alle die Menschen, welche die Stimme des natürlichen Gesetzes nicht beachteten, zu demselben zurückzuleiten, ihnen ein „Redite praevaricatores ad cor!" zuzurufen.[2])

In zwei Richtungen war Augustin hier, wie oben schon angedeutet, ein Schuldner der antiken Ethik. Einmal in der Begründung der Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes, in welcher er durchaus platonischen Gedankengängen folgte; sodann in den höheren metaphysischen Bestimmungen desselben, welche von ihm im Sinne der stoisch-ciceronianischen Theorie gegeben wurden.

Indem Augustin, von seinem neuen erkenntnistheoretischen Standpunkte der Selbstgewiſsheit des Ich aus in platonische Bahnen einbiegend, vermittelst der veritates aeternae zur Gewiſsheit des Daseins Gottes als der Quelle aller Wahrheiten, also auch der ethischen, fortschritt,[3]) gewann er den Begriff eines überindividuellen, daher allgemeingültigen, und unwandelbaren Sittengesetzes, auf welches als ihren Einheitspunkt alle singuläre ethische Wertung bezogen werden muſste. Und indem er dadurch zugleich die Seele und Gott erkenntnistheoretisch wie metaphysisch in einen unmittelbaren Zusammenhang brachte,[4]) erhielt er die metaphysische Formel, durch welche er das Wirken des überindividuellen Gesetzes in die Einzelseele verlegen konnte, ohne seiner Allgemeingültigkeit Abbruch zu tun: die Seele schaut in Gott die sittliche Norm, d. h. sie ist völlig passiv, ihre Individualität schweigt und nur das unwandelbare, überindividuelle Gesetz spricht in der Intuition.

---

[1]) Einer der Hauptsätze dieses Naturgesetzes ist „Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris", der auch in der Folgezeit überall da genannt wird, wo von einem angeborenen Sittengesetz gesprochen wird. Er war Gemeingut der alttestamentlichen (cf. Matthäus 7, 12 u. ö.) und der antiken Ethik. (cf. Fontaine, Les dicts des 7 sages, Lyon 1557 p. 66.)

[2]) Enarr. in ps. 57; Contra Faust. l. 12 cap. 14. Ein Gedanke, der bereits bei Ambrosius (Ep. 73, 10) sich findet. cf. R. W. and A. I. Carlyle, l. c. I S. 104—105.

[3]) cf. Dilthey, Geisteswiss. S. 329/34.

[4]) cf. Harnack, l. c. III S. 108.

Die Mittel, mit denen Augustin den metaphysisch-psychologischen Ort der göttlichen Norm im Menschen vage genug festzulegen suchte, entstammten zumeist der stoischen Philosophie in der Gestalt, die sie durch Cicero erhalten hatte, welcher gemäfs Augustin auch, wie schon Ambrosius und Hilarius von Poitiers vor ihm, die hierhergehörige Paulusstelle[1]) interpretierte.[2]) Wie Cicero liefs Augustin das göttliche Gesetz dem Menschen eingeboren sein, es ist dem Menschen ins Herz geschrieben.[3]) In der Stimme des Gewissens spricht das ewige, unveränderliche Gesetz,[4]) welches die göttliche Vernunft selbst oder — hier ein urchristlicher Einschlag — der Wille Gottes ist.[5])

Dieser ganze Stoizismus war jedoch, das ist stets festzuhalten, nur eine ziemlich äufserliche Einkleidung. Von stoischem Geist ist nichts zu spüren. Augustin liefs all das nur als einen schwachen Anfang, als negative Vorbedingung möglicher Moralität gelten, die in ihrer wahren Vollendung, dem adhaerere deo[6]) oder — wie er dem antiken Intellektualismus zuletzt noch einmal unterliegend auch sagte — dem amor dei intellectualis,[7]) dem seligen Schauen der Gottheit, nur durch die Hilfe der göttlichen Gnade unter Vermittlung der Kirche erreichbar ist. Die stoischen Formen, in welche Augustin seine ethischen Gedanken gofs, vermochten diese

---

[1]) Römer 2, 14.

[2]) cf. R. W. and A. I. Carlyle, l. c. I S. 83.

[3]) Confess. II, 4: „Lex tua scripta est in cordibus hominum.“ cf. Cicero, De legibus I, 6: „Lex est ratio summa, insita in natura.“ cf. Dilthey, l. c. S. 432.

[4]) De serm. Dom. in monte II: „Nulla anima est, quae ratiocinari possit, in cujus conscientia non loquatur Deus.“

[5]) Contra Faust. l. 22 cap. 27: „Lex vero aeterna est ratio divina, aut voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans.“ cf. Cicero, De legibus II, 4: „... lex vera atque princeps, apta ad jubendum et ad vetandum ratio est recta summi Jovis.“ Zitate in 3, 4 und 5 nach Moritz Voigt, Die Lehre vom jus naturale I S. 186 f. und Jodl, l. c. I S. 596. — Wie man sieht, findet sich der grofse Gegensatz zwischen dem substantialen intellektualistischen Gottesbegriff des Thomismus und dem voluntaristischen der Franziskaner in seinen Keimen bereits hier. cf. Dilthey, l. c. S. 333.

[6]) cf. Harnack, l. c. III S. 136.

[7]) cf. Harnack, l. c. III S. 137.

nicht umzubilden, wie es dem verwandteren Neuplatonismus in der Metaphysik gelungen war. Sie behaupteten in der geschichtlichen Entwicklung jedoch ihren Platz und wurden mächtiger, je weiter sich die Ethik von der augustinischen Bewufstseinsstellung entfernte. Dieser öfter unterbrochene Prozefs begann bereits, als die Kirche Augustin im pelagianischen Streit den Sieg zuerkannte und sich dann doch nicht restlos mit seinen Anschauungen identifizierte.

Der Abbau der christlichen Ethik in der Scholastik.

Es entsprach nur der Singularität der augustinischen Persönlichkeit, dafs das Weltbild, welches der Tiefe und Gröfse seiner Natur gemäfs war, von der Kirche als der Repräsentantin der Durchschnittsmenschheit in seiner Totalität nicht akzeptiert wurde.

Zwar war die Stimmung der Zeit noch augustinisch, aber matter und kleinlicher, nicht von gleicher Intensität wie bei Augustin. Entsprechend verflacht, mit semipelagianischer Färbung [1]) zeigt sich der Augustinismus, wie ihn Gregor I. für die Kinder seiner Kirche zurechtgeschnitten hatte, und der die Jahrhunderte bis zur karolingischen Renaissance beherrschte. Indem dabei Gregor in seinem System die antirationalen Tendenzen späterer Schriften seines grofsen Lehrmeisters [2]) besonders unterstrichen und das skeptische Mifstrauen gegen menschliche Vernunft und weltliche Wissenschaft zugunsten der Autorität der Kirche nach Möglichkeit genährt hatte, [3]) war es nur konsequent, wenn jene Zeiten, denen diese Form des Augustinismus ein adäquater Ausdruck ihrer Bewufstseinsstellung war, sich aller selbständigen Forschung enthielten und ihre wissenschaftliche Tätigkeit sich in einem autoritätsgläubigen Traditio-

[1]) cf. Seeberg, Dogmengesch. III S. 40; Harnack, l. c. III S. 257 ff. Es erscheint fast wie eine innere Notwendigkeit der augustinischen Ethik, wenn man sieht, wie sie bei jeder Popularisierung semipelagianische Töne durchklingen läfst und sich nur in einzelnen, exzeptionellen Persönlichkeiten rein erhalten kann.

[2]) cf. Harnack, l. c. III S. 78, 124 Anm.

[3]) cf. Harnack, l. c. III S. 259.

nalismus[1]) erschöpfte. Dabei trat Augustin gegenüber Gregor in den Hintergrund.[2]) Charakteristisch für die Stimmung der Zeit ist es, dafs der Augustinismus trotz einiger Reaktionen (vgl. z. B. den Gottschalk-Hinckmarschen Prädestinationsstreit) und des erneuten Studiums seiner Schriften in der fränkischen Theologie des 9. Jahrhunderts, sich nicht mehr in der alten Reinheit durchzusetzen vermochte.[3]) Man war eben innerlich etwas von Augustin abgerückt.[4])

Ein weiterer, viel folgenschwererer Schritt in dieser Richtung erfolgte — nach einem Vorspiel des vorerst wohl einflufslosen[5]) Scotus Eriugena — in der allgemeinen geistigen Erhebung des 11. und 12. Jahrhunderts. Hier leuchten die ersten schwachen Vorzeichen einer neuen, noch in weiter Ferne liegenden Befreiung der menschlichen Persönlichkeit; die führenden Geister der Zeit gaben hier, sich der Konsequenzen nicht bewufst, den ersten leisen Anstofs zu einer Entwicklung des Geisteslebens, die, vielfältig retardierend, von Augustin zur Renaissance führen sollte. Und wie der Verfall der Antike mit der skeptischen Destruktion ihres theoretischen Wissens begann, die dann auch die moralische Persönlichkeit in den Zustand der Gebundenheit nach sich zog, so setzte in bedeutsamer Analogie der Befreiungsprozefs im 11. Jahrhundert ein mit der allmählichen Loslösung des spekulativen Denkens aus den Banden der Autorität, welcher dann sehr spät die Erstarkung und Individualisierung des moralischen Menschen folgte.

Von differierenden Ausgangspunkten aus vollzog sich diese Entwicklung in zwei einander bekämpfenden und beeinflussenden korrelaten[6]) Reihen, deren jede eine typische Stellungnahme des Menschen zum Glaubensinhalt[7]) zum Ausdruck bringt. Die eine, vertreten durch Männer wie Othloh von Regensburg,

---

[1]) cf. Seeberg, Realenzyklop. f. prot. Theol. XVII S. 708.

[2]) cf. Harnack, l. c. III S. 258 f.

[3]) cf. Harnack, l. c. III S. 299.

[4]) Dieses scheint mir die wahrscheinlichere Hypothese zur Erklärung des oben erwähnten Faktums zu sein. Es aus den Interessen der Kirche abzuleiten, das hiefse m. E. zwei Parallelerscheinungen aus einander erklären.

[5]) cf. Harnack, l. c. III S. 270 Anm.

[6]) cf. Grabmann, Gesch. d. schol. Methode II S. 97.

[7]) cf. Dilthey, Geisteswiss. I S. 347.

Gerhoh von Reichersberg und Bernhard von Clairvaux, entsprang aus der Vertiefung, welche die traditionalistische Theologie durch die cluniacensischen Ideen empfangen hatte; sie wurzelte im Wesentlichen in der Stimmung, die der cluniacensischen Reform zu Grunde lag.[1] Dazu kamen, besonders später bemerkbare, pseudodionysische Einflüsse.

Der Ursprung der anderen Gruppe, der „Dialektiker", (Berengar von Tours, Anselm von Besate, Roscelin,[2] Abälard) ist etwas dunkel Ihr ziemlich plötzliches Auftauchen im 11. Jahrhundert ist nach Harnack[3] „unzweifelhaft" durch die Erhebung der Kirche bedingt. Aber ebenso zweifellos ist sie doch auch mehr als eine bloſse Kontrasterscheinung. Die Kirchenreform ist die Auslösung, der Anstoſs, der den Stein ins Rollen brachte: wo liegt die Ursache? Man könnte an eine historische Abhängigkeit dieser Partei von irgendwelchen früheren rationalistischen Denkern denken und daraus die Bewegung zu erklären suchen.[4] Nun ist gewiſs ein infolge der reichen editorischen Tätigkeit der karolingischen Epoche — zumal in den philosophisch gebildeten Laienkreisen, von denen dieser „Rationalismus" oder besser, weil eindeutiger, „Logismus" z. T. ausging[5] — stärkeres, nach rationalistischer Seite gerichtetes Wirken des literarischen Nachlasses der Antike und vieler Kirchenväter, besonders auch einzelner intellektualistischer Gedankengänge Augustins anzuerkennen. Da jedoch, worauf wir oben[6] hingewiesen haben, die Möglichkeit historischen Einflusses niemals allein mit dem Auftauchen der übermittelnden Schriften gegeben, vielmehr in gleichem Maſse durch die Eigenart der aufnehmenden Geister bedingt ist, so folgt daraus, daſs, wenn in der hier behandelten Zeit überkommene rationalistische Ideen als solche, mit geringen Umdeutungen, Macht gewinnen konnten, eine jenen konforme

---

[1] cf. Harnack, l. c. III S. 339; Loofs, l. c. S. 520.

[2] cf. Th. Heitz, Les rapports entre la philosophie et la foi S. 4 f.

[3] Dogmengesch. III S. 363.

[4] cf. ibid. S. 366 Anm. 1.

[5] cf. Endres, Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert: Philos. Jahrb. Bd. 19, S. 21—22; Abälard, Briefwechsel mit Heloise, Reclams Ausg. S. 25.

[6] cf. Einleitung S. 3.

Seelenstimmung bei der diesen Einflüssen erliegenden Gruppe vorhanden gewesen sein mufs. Auch die Tatsache, dafs diese in der karolingischen Renaissance wiedergewonnene Literatur zu Karls des Grofsen Zeiten selbst und in den folgenden 300 Jahren nahezu völlig wirkungslos blieb,[1]) spricht für unsere Hypothese.

Wir dürfen also auch hier, wie bei der mystisch-traditionalistischen Richtung, annehmen, dafs subjektive Faktoren, Stimmungsmomente, letzten Endes die Eigenart der dialektischen Schule bestimmen.

Beide Gruppen[2]) hatten — das sei hier ausdrücklich betont — im Wesentlichen das gleiche Material, den Inhalt des christlichen Glaubens, vor sich, keiner zweifelte, dafs in ihm die wahre Antwort auf die Fragen des Lebens und der Welt gegeben sei, Dialektiker wie Mystiker strebten zum gleichen Ziel: Konformität herzustellen zwischen diesem gegebenen Inbegriff theologischer Dogmen und ihrer Subjektivität,[3]) gewissermafsen diesem an sich toten Begriffssystem Leben einzuflöfsen, seine prätendierte, objektive Wahrheit zu ihrer (subjektiven) Wahrheit zu machen; aber die Art, wie dies geschah, war verschieden wie die Individualcharaktere, von denen sie abhing, durch die sie gefordert war. Mittelst kühlverstandesmäfsiger Bearbeitung suchten die Dialektiker das Ziel zu erreichen, das die Mystiker durch affektvolle experientia zu erfassen sich bemühten. Dafs sich dabei auch materiale Verschiebungen ergaben, lag nahe; aber diese waren zunächst doch unwesentlich und gestatten nicht, die Dialektiker als „negative Aufklärer" den Traditionalisten als den orthodoxen Theologen gegenüberzustellen.[4]) Trotzdem sind sie jedoch auseinanderzuhalten. Es ist die Diskrepanz der Bewufstseinsstellungen, die sie trennt.[5])

---

[1]) cf. Harnack, l. c. III S. 361.

[2]) Von den auf beiden Seiten sich findenden Extremen wird hier abgesehen.

[3]) cf. Seeberg, Dogmengesch. III S. 119 u. 128.

[4]) cf. Harnack, l. c. III S. 363.

[5]) cf. Seeberg, l. c. S. 128. 169/70 u. Realenzyklop. f. prot. Theol. XVII S. 711; Grabmann, Gesch. d. schol. Methode II S. 97; Baeumker, Geist und Form der mittelalterlichen Ph.: Internat. Wochenschr. f. Wissen-

Für die Bewufstseinsstellung der rationalistischen Gruppe sind vor allem folgende Symptome charakteristisch: Einerseits gesteigertes Selbstgefühl, gröfsere innere Selbständigkeit,[1]) welche die Grundlage geben für eine höhere Wertung der natürlichen Vernunft und ein neues Vertrauen zu ihr, und damit es dem Einzelnen ermöglichen, der Überlieferung kritisch gegenüberzutreten, seine persönliche Überzeugung der einst übermächtigen Autorität entgegenzusetzen.[2]) Sodann die m. E. typische Grundrichtung ihres metaphysischen Bedürfnisses,[3]) das nur Befriedigung findet in einer rationalen Durchdringung des Glaubensinhaltes, und die bisher als selbstverständlich hingenommenen Dogmen nach kritischer Analyse möglichst nur dann zu akzeptieren bestrebt ist, wenn es ihnen einen logisch-demonstrativen Unterbau gegeben hat.[4]) Kurz, hohe Aktivität des Geistes und die (letzten Endes wohl daraus resultierende) optimistische Voraussetzung der Rationalität wenigstens des gröfsten Teiles des mundus intelligibilis und visibilis bilden die Basis dieser neuen Richtung.[5]) In ihr ist,

---

schaft, Kunst und Technik, Jahrg. I S. 463 u. 499; über das Fortbestehen dieses Gegensatzes in späterer Zeit vergl. man Thomas Wehofer, Die Schrift von Gérard de Frachet „Vitas Fratrum O. P.“, Jahrb. f. Philos. u. Theol. XI, S. 19, 26, 27, 30/31; Franz Ehrle, Beiträge z. Gesch. d. mittelalterlichen Schol. II: Archiv f. Literatur- u. Kirchengesch. des Mittelalters V S. 604/5.

[1]) cf. z. B. bei Anselm von Besate die von hoher Selbsteinschätzung und einer gewissen geistigen Souveränität zeugende Schilderung einer Vision, in welcher er die Musen und die Seligen um seine Person sich streiten läfst: Endres, l. c. S. 24 und Grabmann, l. c. I S. 217; über Abälards Individualismus cf. Reuter, Gesch. d. Aufklärung I S. 221, 227.

[2]) cf. Reuter, l. c. I S. 224, 226, 227; Grabmann, l. c. I S. 218; Seeberg, Realenzyklop. XVII S. 709.

[3]) Man gestatte mir hier einmal zur Verdeutlichung diesen höchst problematischen Begriff.

[4]) Berengar, De sacra caena 101 (ed. Vischer): „Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere“ (zitiert bei Grabmann, l. c. I S. 218); Seeberg, Realenzyklop. XVII S. 708, Dogmengesch. III S. 128 und 163/64, 169, 180 ff.

[5]) Es braucht wohl kaum betont zu werden, dafs diese Tendenzen, die wir in dieser prinzipiellen Darlegung hervorgehoben haben, in den schüchternen Anfängen des 11. und 12. Jahrhunderts sich meist nur sehr verdeckt vorfinden.

wenn auch nicht die einzige Bedingung, so doch die conditio sine qua non für die Möglichkeit der Scholastik gegeben.

Ganz anders die Stimmung der antidialektischen Gruppe. Meist mönchischen Kreisen entsprungen, gemahnt sie vielfach an Augustin. Es sind tiefe, doch passive Geister, jedes kräftigen Selbstvertrauens bar, z. T. „problematische Naturen, energielose Grübler“,[1]) Pessimisten, mit Augustin überzeugt von der Undurchdringlichkeit der Finsternis der natürlichen Vernunft und der Ohnmacht des natürlichen Menschen überhaupt.[2]) Und das nicht, weil es traditionalistische Lehre war, sondern weil sie es im eigenen Innern selbst schmerzlichst erlebt hatten.[3]) Die Eigenart ihrer Bewufstseinsstellung läfst sie nicht kritisch-vernünftig an die Lehren der Autorität herantreten und ihnen aus intellektuellen Erwägungen heraus zustimmen, sondern sie nehmen sie ungeprüft durch einen auf Grund eines Willensentschlusses erfolgenden Akt der geistigen Unterwerfung an und suchen sie dann sozusagen mittelst einer gefühlsmäfsigen Bearbeitung, durch ein Erleben ihres Inhalts sich zu eigen zu machen. So konnten diese „Voluntaristen“, wie man sie — den Namen in recht weitem Sinne gebrauchend — genannt hat,[4]) sich nicht über die Autorität erheben. Einem Manne wie Bernhard von Clairvaux ist es völlig unverständlich, wie Abälard es wagen kann, seine persönliche Meinung der Autorität entgegenzusetzen,[5]) und es erscheint ihm anmafsend, in Tatsachen der Heilsgeschichte Probleme zu sehen, die einer Beantwortung durch die Vernunft bedürften.[6])

---

[1]) cf. Seeberg, Dogmengesch. III S. 120, wo diese Prädikate dem dieser Richtung präludierenden Ratherius von Verona beigelegt werden.

[2]) cf. ibid. und S. 121; Gafs, Geschichte d. christl. Ethik I S. 291 f.

[3]) cf. die Angaben aus dem Libellus de suis tentationibus des Othloh von Regensburg bei Seeberg, l. c. III S. 121, Endres, l. c. S. 29; über Gerhoh von Reichersberg: Seeberg, Realenzyklop. XVII S. 711.

[4]) cf. Seeberg, Dogmengesch. III S. 163, 169, 181, 185/6; Dilthey, Schriften II S. 320; Endres, l. c. S. 31.

[5]) cf. Bernhard, Tract. No. 11: „Omnes, inquit, sic, sed non ego sic. Quid ergo tu?“ (zitiert bei Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters, in Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. 22 S. 401.)

[6]) cf. Bernhard, Tract. No. 20: „Cur, inquis, per sanguinem, quod potuit facere per sermonem? Ipsum interroga. Mihi scire licet quod ita: cur ita non licet.“ (zitiert ibid. S. 402.)

Nicht Syllogismen und Beweise können Gewifsheit geben, sondern allein die Autorität.[1]) Nicht „Befriedigung der subjektiven Vernunft" ist ihr Ziel, sondern „subjektive Empfindung und Erfahrung der Religion".[2])

Dafs zwischen diesen gegensätzlichen Richtungen von Anfang an vermittelnde Anschauungen standen, mannigfache Übergangsstufen von einer zur andern führten, braucht kaum betont zu werden: historische Realitäten stehen sich wohl nie als schroffe, logische Gegensätze gegenüber. Die unendliche Vielgestaltigkeit möglicher, seelischer Strukturformen schafft einen kontinuierlichen Übergang von Extrem zu Extrem, sodafs das Abgrenzen historischer Gruppen zur Vereinfachung und Verdeutlichung des Geschichtlichen meist einer gewissen Gewaltsamkeit nicht entraten kann.

In unserem Falle besitzt besondere historische Bedeutsamkeit und daher Wichtigkeit für uns vor allem die Mittellinie, auf welche man Männer wie Wilhelm von Hirsau, Lanfranc, Anselm von Canterbury und Hugo von St. Victor[3]) stellen könnte. Diese hielten die mystisch-traditionalistischen Voraussetzungen der antidialektischen Gruppe fest, standen dagegen in der Einschätzung der natürlichen Vernunft den Dialektikern nahe.[4]) Indem sie den Glauben verdienstliche Willensentscheidung, unabhängig von aller Erkenntnis, sein liefsen, waren sie orthodox, streng kirchlich; doch ihre Anerkennung der weltlichen Wissenschaft verband sie mit den Dialektikern[5]) und schlug die Brücke zwischen diesen und der Kirche.

Der Glaubensinhalt mufs — so lehrten sie — bedingungslos geglaubt, ja „erfahren" werden, bedarf der vernünftigen Begründung nicht: insofern ist er für sie durchaus supra-

[1]) cf. Walter von St. Victor, bei Reuter, l. c. II S. 17; Stephan von Tournay: „... novas recentesque summulas et commentaria firmantia super theologia passim conscribunt ...., quasi nondum suffecerint sanctorum opuscula patrum ..." (zitiert bei Loofs, Dogmengesch. S. 520).

[2]) Seeberg, Dogmengesch. III S. 128.

[3]) cf. Loofs, l. c. S. 526.

[4]) cf. Seeberg, l. c. III S. 163, 169, 181.

[5]) Der Abstand Anselms von Bernhard von Clairvaux wird schon deutlich, wenn man die Problemstellung in Anselms Cur Deus homo? mit dem S. 38, Anm. 6 angeführten Zitat aus Bernhards Tract. No. 20 vergleicht.

rational.[1]) Damit war die Sicherheit der Autorität gewährleistet. Indem jedoch Anselm z. B. die von den Mystikern behauptete Irrationalität des Glaubensinhaltes verwarf, vielmehr bereit war, alles durch Vernunfterkenntnis Gewonnene, sofern ihm die Bibel nicht widerspricht, anzuerkennen,[2]) die Möglichkeit betonte den Unglauben als Widersinn zu demonstrieren,[3]) ja die Vernunftwissenschaft zum Nachweis der Notwendigkeit des autoritativ Gegebenen forderte,[4]) gab er der ratio einen Platz neben der Autorität und sie damit — in gewissem Grade — wie die Dialektiker frei.

So verschieden nun die Motive und auch die unmittelbaren Ziele waren, welche diese beiden Parteien zu ihrer Wertschätzung der menschlichen Vernunft bestimmten, so wird bei beiden doch ein sehr wichtiger Fortschritt erkennbar: die innere Überwindung des theoretischen Skeptizismus ist mit ihrer Anerkennung der Vernunftwissenschaft bezeugt. Damit aber war zugleich noch ein zweites wesentliches Moment gegeben: indem das 11. und 12. Jahrhundert im System der christlichen Weltanschauung Raum schuf für die profanwissenschaftlichen, vor allem philosophischen Studien, ermöglichte es die Rezeption des sich am Ende des 12. Jahrhunderts darbietenden Aristotelismus.

Thomas von Aquino.

Unter der Voraussetzung der Harmonie von ratio und auctoritas, deren Übereinstimmung durch ihre Beziehung auf Gott als den unveränderlichen,[5]) durch seine eigene Weisheit determinierten gemeinsamen Quell ihrer Wahrheiten, in dem kein Widerspruch möglich, gewährleistet ist,[6]) vollzog

---

[1]) cf. Seeberg, l. c. III S. 163.

[2]) cf. Anselm, De concordia praescientis Dei cum lib. arb. q. 3 c. 6; De fide Trinitatis cap. 2. (zitiert bei Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I S. 267 A. und 289; cf. ibid. S. 272).

[3]) Realenzykl. f. protest. Theol. I S. 567.

[4]) ibid. S. 567.

[5]) cf. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der Scholastik S. 46.

[6]) Diese Harmonie besteht natürlich nur prinzipiell: es können Widersprüche vorkommen; aber diese entspringen stets einem Fehler im Vernunftgebrauch: in der auctoritas als der unmittelbaren Offenbarung Gottes sind solche Fehler nicht möglich.

sich dann im 13. Jahrhundert die Verschmelzung der neuen Wissenschaft mit dem Christentum im Thomismus.[1])

Kehren wir jetzt zu unserm eigentlichen, ethischen Problem zurück. Seine Entwicklung bewegte sich nicht in der gleichen geradlinigen Richtung wie die des theoretischen Denkens. Der Einflufs Abälards auf ethischem Gebiet war minimal gegenüber seiner Bedeutung in methodologischer Beziehung.[2]) Der Weg, der von seiner Ethik des Gewissens, seiner Betonung der natürlichen Moralität über die semipelagianischen Gedanken des Lombarden[3]) zu Thomas führte, scheint ein Rückschritt zu sein.

Die schüchternen Anfänge der Verselbständigung der moralischen Persönlichkeit, welche wir bei Abälard und noch andeutungsweise bei Petrus Lombardus finden, werden in Thomas' Ethik rücksichtslos erstickt: die schlechthinige Abhängigkeit des Menschen vom göttlichen Wirken, die Unmöglichkeit sittlichen Verdienstes ohne göttliche Gnade wird von ihm rückhaltlos im Sinne Augustins gelehrt.[4]) Dafs alle unsere merita Dei munera seien, dieser Augustinische Satz gilt auch für Thomas. Entsprechend augustinisch ist im Prinzip Thomas' Auffassung von der natürlichen moralischen Beschaffenheit der menschlichen Seele. Er präzisiert die seit Alexander Neckam,[5]) Wilhelm von Auvergne,[6]) Alexander von Hales[7]) und Albertus Magnus in der Lehre von der Synteresis[8]) zusammengefafsten diesbezüglichen Gedankengänge Augustins und bestimmt an der Hand des Aristoteles ihren metaphysischen und psychologischen Ort.

Dabei legt er den Hauptton auf die ethische Determination des Intellekts: nur in ihm ist die Synteresis, der Rest

---

[1]) cf. Grabmann, Gesch. d. schol. Methode I S. 35.

[2]) cf. Loofs, l. c. S. 541.

[3]) cf. Harnack, l. c. III S. 618/9.

[4]) cf. Harnack, l. c. III S. 625f.

[5]) cf. Überweg-Heinze, Grundrifs d. Gesch. d. Philos. II S. 293.

[6]) cf. Leiber, Name u. Begriff d. Synteresis. Philos. Jahrb. 25 S. 373.

[7]) cf. Th. Simar, Die Lehre vom Gewissen in der Scholastik des 13. Jahrhunderts. S. 13f.

[8]) Der Name zuerst bei Hieronymus, Kommentar zu der Vision des Ezechiel I 4—10.

der urständlichen Vollkommenheit, als eine angeborene Disposition zur intuitiven Erkenntnis,[1]) ein habitus naturalis innatus[2]) enthalten. Ihr Inhalt ist das mit dem Dekalog übereinstimmende[3]) und wie bei Augustin stoisch gefafste Naturgesetz,[4]) der Inbegriff der obersten praktischen Grundsätze, an denen wir unser Handeln orientieren und seine moralische Qualität abmessen können. Die Synteresis treibt den Menschen zum Guten, widerstrebt dem Bösen.[5]) Sie ist unzerstörbar,[6]) irrt nie.[7]) Metaphysisch wird sie mittelst des Begriffs der participatio auf das ewige Gesetz Gottes fundiert,[8]) — aus dem zugleich der schlechthin verpflichtende Charakter ihrer Gebote abgeleitet wird[9]) — und im Sinn der neuplatonischen

---

[1]) cf. Renz, Die Lehre von der Synteresis bei Thomas Aqu. S. 70, 71, 73.

[2]) De veritate q. 16 a. 1 resp. u. ad 14. S. theol. I q. 79 a. 12: „Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis."

[3]) cf. F. Wagner, Die Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Th. Aqu. S. 61; Tröltsch, Soziallehren S. 261.

[4]) De veritate q. 16 a. 1 resp.: „Sicut autem animae humanae est quidam habitus naturalis, quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia juris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet." Sent. 2 d. 24 q. 2 ad 4: „. . . lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris; synderesis vero nominat habitum eorum seu potentiam cum habitu." cf. S. theol. 1, 2 q. 94 a. 1 ad 2; cf. Renz, l. c. S. 55 f.; F. Wagner, l. c. S. 30 f.

[5]) S. theol. I q. 79 a. 12: „Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo . . ." cf. De veritate q. 16 a. 1 ad 12.

[6]) De veritate q. 16 a. 3 resp.

[7]) De veritate q. 16 a. 2 resp.: „. . . in operibus humanis, ad hoc quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinantur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat. Et hoc est synderesis . . ." cf. S. theol. I q. 79 a. 12 ad 3.

[8]) S. theol. 1, 2 q. 91 a. 2 resp.: „. . . quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet, quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura." (cf. Renz, l. c. S. 58.)

[9]) Summa contra gent. l. III c. 115: „. . . lex divinitus data ex hoc apud homines efficaciam habet, quod homo subditur Deo . . ." (cf. Renz, l. c. S. 86.)

Stufenfolge des Seins, zusammen mit dem intellectus speculativus, als cognitio intuitiva überhaupt[1]) zum Berührungspunkt des Menschen mit den Engeln gemacht.[2]) Sie steht so an der äufsersten Grenze des Natürlichen, als der Punkt, in dem das ewige, allgemeingültige, objektive Gesetz Gottes zum subjektiven Prinzip des Handelns wird, ohne dabei etwas von seiner Unfehlbarkeit und Sicherheit einzubüfsen. Dieses letztere wird ermöglicht und mit der Tatsächlichkeit vielfältigen Irrens auf ethischem Gebiete in Einklang gebracht durch den Mittelbegriff der conscientia, welche als ein die allgemeinen Grundsätze der Synteresis auf das einzelne anwendender actus in eben dieser Anwendung dem Irrtum unterworfen ist.[3]) — Wie Augustin läfst Thomas endlich auch dem Willen eine moralische Bestimmtheit, das natürliche Streben nach Glück einwohnen.[4])

---

[1]) cf. Renz, l. c. S. 70.

[2]) De verit. q. 16 a. 1 resp.: „Sicut dicit Dionysius, 7. cap. de Divinis nominibus, divina sapienta conjungit fines primorum principiis secundorum; naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo; unde et inferior natura attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans. Natura autem animae humanae est infra angelicam, si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque; naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturae angelicae est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanae vero proprium est, ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquirendo, et ab uno in aliud discurrendo. Unde anima humana, quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est naturae angelicae, ut scilicet aliquorum cognitionem subito et sine inquisitione habeat, ... Invenitur autem in natura angelica duplex cognitio: speculativa, ... et practica ... Unde et in natura humana, inquantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis; ...“

[3]) De verit. q. 16 a. 2 ad 1: „... synderesis nunquam praecipitatur in universali: sed in ipsa applicatione universalis principii ad aliquod particulare potest accidere error propter imperfectam vel falsam deductionem, vel alicujus falsi assumptionem; et ideo non dixit simpliciter quod praecipitatur synderesis; sed quod conscientia praecipitatur, quae universale judicium synderesis ad particularia opera applicat“. cf. ibid. ad 2; q. 17 a. 1 ad 1; S. theol. 1 q. 79 a. 13 resp. Über das Verhältnis von synderesis und conscientia vgl. man ferner: Quaest. quodlib. III a. 26 ad 1; S. theol. q. 79 a. 13 ad 3; De verit. q. 17 a. 1 ad 1 u. ad 6 in contr.; ibid. a. 2 ad 3 u. ad 7.

[4]) S. theol. 1. q. 82 a. 1 resp.: „.. necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate

Zusammenfassend kann man sagen, dafs Thomas in keinem wesentlichen Punkte dieser Theorie von der augustinischen Formel abweicht: das Bild, welches er uns von der moralischen Natur des Menschen entwirft, sahen wir bereits bei Augustin, und die Bedeutung, welche er ihr im ethischen Prozefs zugesteht, ist nicht gröfser als bei diesem.

Und doch ist ein Fortschritt bei Thomas unverkennbar. Die Wertschätzung der natürlichen Moralität wie des Natürlichen überhaupt im thomistischen Weltbilde ist im gleichen Mafse von der augustinischen verschieden, wie die beiderseitigen Bewufstseinsstellungen differieren.

Die gleiche Stimmung, die nämliche seelische Eigenart, aus welcher für Thomas die innere Gewifsheit von der Macht der Vernunft und der Rationalität des Seins[1]) entsprang, läfst ihn die Vernunft als Kern, als Wesentlichstes seiner Menschheit fühlen und in den intellektualistischen Zügen des aristotelischen Menschenbildes den Spiegel seiner selbst sehen. Der grofsen Willenserlebnisse anscheinend bar, läfst er den Voluntarismus Augustins fallen und übernimmt den Intellektualismus der Antike. Das Wesen des Menschen ist die Vernunft. Der Wille ist ihr untergeordnet und folgt, in natürlicher Abhängigkeit von ihr, ihren Entscheidungen.[2]) Das Ziel des Menschen ist „Erkennen und Schauen",[3]) die Gnade, die ihm dazu verhilft, „Mitteilung übernatürlicher Erkenntis".[4])

Doch das alles führt zwar von Augustin fort, aber eher hinter ihn zurück auf den Standpunkt der orthodoxen Väter, als über ihn hinaus. Es ist in der Ethik nicht, wie in der theoretischen Philosophie des Thomas, ein einheitlicher Grundgedanke, der in die Zukunft weist. Nur einzelne, zum Teil schwache, andeutende Symptome des Neuen, einer inneren Weiterentwicklung, von der konservativen Hülle bedeckt, lassen sich aufweisen.

---

inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo." cf. Fr. Wagner, l. c. S. 68; Seeberg, Dogmengesch. III S. 443; Renz, l. c. S. 122.

[1]) Suprarationalität ist nicht Irrationalität!

[2]) cf. Seeberg, Dogmengesch. III S. 344; id. Realenzyklop. f. prot. Theol. XVII S. 716.

[3]) Seeberg, Dogmengesch. III S. 343.

[4]) Harnack, l. c. III S. 625.

Schon in einer der grundlegenden Bestimmungen seiner Psychologie, da wo er über das Verhältnis von Leib und Seele handelt, sehen wir die Spur eines Fortschrittes. Es scheint mir eine nicht unwesentliche, auf tiefere, innerliche Verschiedenheiten weisende Differenz zu sein, die in der von Aristoteles beeinflufsten Auffassung des Thomas von der notwendigen, natürlichen, untrennbaren Einheit und Zusammengehörigkeit von Seele und Körper gegenüber der augustinischen Lehre vom Leibe als dem vorübergehenden Aufenthaltsort der Seele gelegen ist.[1]) Beide Standpunkte verhalten sich zueinander wie Verneinung und Nicht-Verneinung des Leibes sowie dessen, was mit ihm gesetzt ist, und deuten somit auf einen Umschwung hin, der sich in der Stellungnahme zum Natürlichen, Weltlichen bei Thomas gegenüber Augustin vollzogen hat. Im gleichen Sinne spricht Thomas' Ableitung der Notwendigkeit der Offenbarung aus der debilitas intellectus humani,[2]) wie sie schon vor dem Sündenfall bestand, gegenüber der augustinischen aus der Sünde. Auch hier eine tiefinnerliche Diskrepanz: die Hilfsbedürftigkeit des menschlichen Geistes, welche dem augustinischen Menschen die strafende Folge aus Sünde und Schuld und der traurige Rest einstiger, paradiesischer Vollkommenheit war, erscheint für Thomas als das Normale, niemals anders Gewesene. Das gleiche natürliche Faktum, welches von der augustinischen Weltbetrachtung als Makel, als ein Nicht-sein-sollendes empfunden wurde, wird hier im System des Thomas als das Richtige, Selbstverständliche anerkannt.[3])

Und wie Thomas die Schwäche des Intellekts nicht mehr als ein Sündenmal ansieht, so betrachtet er auch die übrige menschliche Natur mit milderen Blicken und schränkt demgemäfs den Umkreis des aus der Erbsünde zu Erklärenden etwas ein.[4])

---

[1]) cf. Seeberg, l. c. III S. 313; Baeumker, Geist und Form der mittelalterlichen Philosophie: Internat. Wochenschr. 1907 S. 500; Baumgartner, Th. Aqu. in Grofse Denker I S. 308; Ritter, Gesch. d. Philos. VI S. 229/30.

[2]) cf. Seeberg, l. c. III S. 345/6; Endres, Thomas v. Aquin S. 87. Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus S. 627.

[3]) Auf die, die Grundlage dieser Ausführungen bildende Grenzsetzung der Vernunft können wir hier nicht näher eingehen.

[4]) cf. Harnack, l. c. III S. 644.

Entsprechend tritt auch, soweit ich sehen kann, das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und des Sündenelends, welches den Grundakkord der augustinischen Gnadenlehre bildete, etwas zurück gegenüber einer „deterministischen Modifikation"[1]) dieser augustinischen Gedanken, welche, schon bei Augustin selbst angedeutet,[2]) die Notwendigkeit der Gnade aus dem aristotelisch gefärbten Begriff Gottes als des primum movens, der alleinigen Kausalität ableitet.[3])

Die in diesen charakteristischen Punkten sich als Zeichen einer veränderten Bewufstseinsstellung darstellende bejahendere Einschätzung des Natürlichen bei Thomas erhält erst ihren systematischen Ausdruck und klärende Beleuchtung durch die Rezeption eines grofsen aristotelischen Gedankens, der seinerseits selbst wieder durch obige Ausführungen in das rechte Licht gerückt wird: durch den Zweckbegriff.[4]) Seine Aufnahme hat für die thomistische Ethik die gleiche Bedeutung, welche die Anerkennung der ratio für die theoretische Philosophie hatte. Denn wie durch diese die Wissenschaft in der christlichen Gedankenwelt Fufs fassen konnte, so vermochte Thomas, indem er Aristoteles' teleologischer Konstruktion des Seins zustimmte, das gesamte weltliche Leben, Gesellschaft und Staat, mit den ihnen eigenen Zwecken und Zielen in den Ring der christlichen Weltanschauung aufzunehmen, ohne ihnen etwas von ihren natürlichen Eigenwerten nehmen oder sie schlechthin verneinen zu müssen.[5]) Eine kontinuierliche Reihe der Zwecke umfafst das ganze Sein; jedes Ding Selbstzweck und zugleich Mittel für einen ihm übergeordneten Zweck.

Der natürliche Mensch, der weltliche Staat erhalten hiermit ihren Sinn im christlichen System, indem sie einerseits als Selbstzweck anerkannt, andrerseits vermittelnd auf Gott als den Endzweck alles Seins bezogen werden. Aus dem Wesen des Menschen werden seine natürlichen Ziele bestimmt,

---

[1]) Loofs, Dogmengesch. S. 537, 553.

[2]) s. oben S. 23.

[3]) cf. S. theol. II 1 q. 109 (besonders a. 1 resp.; a. 2 resp. u. ad 1; a. 6 resp.; a. 9 resp. u. ad 1); q. 110 a. 2 resp.; q. 111 a. 2 resp.

[4]) cf. Steinbüchel, Der Zweckgedanke in der Philosophie d. Th. Aqu.

[5]) cf. Baeumker, l. c. S. 500; Steinbüchel, l. c. S. 84, 87, 101; Harnack, l. c. III S. 458/9 Anm.

die zu erfüllen sittliche Pflicht und Bedingung für die Erreichung des höchsten, übernatürlichen Zieles, der visio dei, ist.[1]) Und der weltliche Staat wird als eine sittliche Institution, nicht mehr aus der Sünde, sondern aus der moralischen Natur des Menschen abgeleitet.[2])

Vergegenwärtigen wir uns jetzt das Gesagte noch einmal, so wird deutlich, dafs Thomas, obwohl er die augustinische Gnadenlehre übernimmt, doch über Augustin hinausgeht, indem er die Relation zwischen der Natur und der Gnade durch seine höhere Anerkennung des Natürlichen verschiebt und die tiefe Gegensätzlichkeit zwischen beiden, welche sich bei Augustin findet, in ein harmonisches Verhältnis umgestaltet.[3]) Wie ratio und auctoritas, Philosophie und Theologie, so stimmen auch natura und gratia bei Thomas zusammen. „Gratia naturam non tollit, sed perficit".[4])

Zugleich jedoch erkennen wir, dafs die aus der veränderten Seelenstimmung entspringende leise Erhöhung der moralischen Persönlichkeit von Thomas in einer Form vollzogen wird, welche diese nur noch stärker in den Weltzusammenhang des christlichen Systems verflicht. Die theoretische Bewältigung der neuen Bewufstseinstellung bedeutet zugleich ihre Fesselung und die Unschädlichmachung der aus ihr möglichen, die christlichen Grundgedanken bedrohenden Konsequenzen. Indem nun bei Thomas natürliche Schwäche heifst, was Augustin als Sündenschuld erschien, weltliche Werte in den überweltlichen Zweckzusammenhang aufgenommen werden, wird der natürliche Mensch fester als je gebunden, und der strenge Determinismus, welcher das ganze System beherrscht, schliefst seine Kette.

Es ist klar, dafs von hier aus kein direkter Weg zur Renaissance-Persönlichkeit führen konnte. Auf einem andern Wege, von Geistesrichtungen her, die zunächst nichts weniger als den Stempel des Fortschrittes in ihren Zügen vermuten liefsen, kam die Befreiung.

---

[1]) cf. Steinbüchel, l. c. S. 80, 118—120.

[2]) cf. Dilthey, Geisteswiss. I S. 436 f.; Seeberg, Dogmengesch. III S. 313; Baeumker, l. c. S. 500.

[3]) cf. Tröltsch, Soziallehren S. 270.

[4]) S. theol. I q. 1 a. 8 (nach Seeberg, l. c. III S. 354).

Blicken wir zurück auf die Reihe der Antidialektiker, die wir oben[1]) verlassen hatten.

Vom Traditionalismus war die Bewegung ausgegangen und gelangte — zum Teil — zur Mystik. Damit aber hatte auch sie den bloſsen Traditionalismus überwunden. Denn in dem Maſse wie der Traditionalismus zur Mystik wurde, d. h. wie sich der Schwerpunkt des Interesses immer stärker auf die experientia, die subjektive Schauung und Empfindung der religiösen Wahrheit, durch welche die Geltung des autoritativ Gegebenen erst ihre Bestätigung erhielt, verschob, und das in und aus einem solchen Erlebnis entspringende Evidenzgefühl zum ausschlaggebenden Wahrheitskriterium[2]) wurde, trat das Individuum und seine als göttliche Erleuchtungen gefaſsten Erfahrungen der Autorität selbständig gegenüber. Die autoritativen Schriften dienen nur der Vorbereitung auf das Erfassen der höchsten Wahrheit. Den gleichen Nutzen hat auch die Beschäftigung mit den profanen Wissenschaften, d. h. hier vor allem mit Aristoteles, den anzuerkennen und zu rezipieren durch diese Einschränkung auch der Mystik[3]) möglich war.

Man sieht, es ist das gleiche Resultat, wie bei der dialektischen Gruppe: Überwindung des theoretischen Skeptizismus und Anerkennung der profanen Wissenschaften.[4])

Es ist jedoch nicht mehr ganz zutreffend, in diesem Stadium der Entwicklung Dialektik und Mystik als solche noch in starrer Antithese einander gegenüberzustellen. So wenig wie der Thomismus bloſse Dialektik ist, sondern sich uns oben als eine Vereinigung abälardischer und anselmischer Gedanken dargestellt hat, ebensowenig darf man die zuletzt geschilderte

---

[1]) s. S. 38.

[2]) cf. Seeberg, Realenzyklop. XVII S. 713.

[3]) cf. Heim, Das Gewiſsheitsproblem S. 20, 21, 31; Loofs, l. c. S. 525, 526; Seeberg, Dogmengeschichte III S. 328/29, 351.

[4]) Die Ursachen dieses gleichmäſsigen Aufschwunges dürften wohl in, den verschiedenen Geistesrichtungen gemeinsamen, Veränderungen der Bewuſstseinsstellung zu suchen sein, auf die näher einzugehen hier nicht unsere Aufgabe sein kann. Dabei würde auch gleich eine andere Frage zu beantworten sein, die wir hier auch ungelöst lassen müssen: Weshalb tatsächlich die Wissenschaften von Mystik wie Scholastik rezipiert worden sind. Wir haben hier, wie oben, nur auf die Möglichkeit dieser Rezeption hinweisen können.

Geistesrichtung, die im Franziskanerorden herrschend wird, als reine Mystik bezeichnen. Eine historische Definition mufs sie vielmehr als eine Verbindung von Anselm und Bernhard bestimmen, woraus zugleich ihr teils gegensätzliches, teils verwandtschaftliches Verhältnis zum Thomismus verständlich wird.[1])

Trotzdem bleibt jedoch eine innere Verschiedenheit beider Schulen bestehen. Der oben aufgewiesene Gegensatz der Bewufstseinsstellungen in Dialektik und Mystik hat sich im Wesentlichen erhalten. Man könnte jetzt der thomistischen Bewufstseinsstellung als einem rationalen Typus die franziskanische als affektiven Typus gegenüberstellen.

Kehren wir zu unserm Problem zurück. Diejenige Entwicklung der moralischen Persönlichkeit, welche im Franziskanismus ihren Ausgangspunkt nahm, ist besonders durch eine wesentliche Ausprägung der affektiven Bewufstseinsstellung, den starken voluntaristischen Zug, bedingt. Bonaventura.

Aus ihr erwächst zunächst die ganz voluntaristisch orientierte Anthropologie der älteren Franziskanerschule (bes. Bonaventura), welche im Willen den Wesenskern des Menschen erblickt und ihn als die Dominante seiner Natur ansieht, demgemäfs auch das Ziel seines Lebens nicht als Erkennen, sondern als Geniefsen der Gottheit, also als Willensbefriedigung fafst.

Die Auffassung gemahnt vielfach an Augustin, was bei der engen Abhängigkeit vom „alter Augustinus“ Bernhard durchaus erklärlich ist. Doch wie weit andererseits Bonaventura von Augustin entfernt ist, wie verändert seine Stimmung ist, zeigt sich in seiner Theorie der Synteresis.

Dem voluntaristischen Grundcharakter gemäfs verlegt Bonaventura die Synteresis ganz in den Willen als ein naturale pondus, welches ihn auf das hin determiniert,[2]) was die con-

---

[1]) cf. Seeberg, l. c. III S. 354.

[2]) cf. Simar, Lehre vom Wesen des Gewissens S. 20 ff. In II sent. d. 39 a. 2 q. 1 concl.: „Et propterea est tertius modus dicendi, quod quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen, quod est sibi naturale judicatorium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis; sic affectus habet naturale quoddam pondus, dirigens ipsum in appetendis . . .

scientia, der habitus des praktischen Intellekts, als sittlich gut erkennt.[1]) Die Synteresis hängt also insofern von den Entscheidungen der conscientia ab.[2]) Soweit ist das noch nicht direkt unaugustinisch, obgleich wohl anzuerkennen ist, daſs hier die Willensdetermination gegenüber dem ziemlich vagen Urzug zum Guten bei Augustin ungleich akzentuierter, schärfer umrissen und für den ethischen Prozeſs bedeutsamer ist. Bei der Begründung jedoch, weshalb er die Synteresis als den höchsten der sex graduum ascensionis in Deum[3]) ansehe, rückt Bonaventura deutlich von Augustinus ab. Nicht die Vernunft, sondern die Synteresis sei der apex mentis, der Wille sei höher als die Vernunft zu werten, weil diese durch die Erbsünde befleckt, der reine Wille, als solcher, jedoch sündenfrei sei![4]) Das durch Adams Fall verschuldete Verderben trifft, meint Bonaventura, nur den Intellekt: die conscientia kann in der Erkenntnis des Guten und Schlechten irren und dadurch die Synteresis zum Wollen des Bösen veranlassen; von sich aus kann diese jedoch nicht falsch werden.[5])

---

synderesis non nominat illud pondus voluntatis sive voluntatem cum illo pondere, nisi in quantum illam habet inclinare ad bonum honestum ... Synderesis potius nominat potentiam habitualem, quam nominet habitum ..."; cf. ibid. ad 4; In II sent. d. 21 a. 3 q. 2: „... aliqua naturalis rectitudo, utpote synderesis ..."; In IV sent. d. 50 p. 2 a. 2 q. 2: „... voluntate ... naturali, sive synderesi ..."; cf. ferner: In III sent. d. 17 a. 1 q. 2; In II sent. d. 39 a. 2 q. 1.

[1]) cf. In II sent. d. 39 div.; ibid. a. 2 q. 3 ad 4; Breviloq. II c. 11; Ursprung der consc.: In II sent. d. 39 a. 1 q. 2 concl.: „Concedo enim, quod conscientia dicit habitum quodam modo innatum, videlicet ratione illius luminis super nos signati, quod quidem ostendit nobis bona et quod est seminarium aliorum habituum acquirendorum ... Concedo nihilominus, quod conscientia dicit quodam modo habitum acquisitum, videlicet ratione specierum ipsorum cognoscibilium ..." cf. K. Werner, Psychologie und Erkenntnislehre Bonaventuras S. 67/68.

[2]) Verhältnis von Synteresis und conscientia: cf. In II sent. d. 39 a. 2 q. 1 ad 3 und ad 1. q. incid.; ibid. q. 3; beider Verhältnis zur lex nat.: ibid. und In II sent. d. 39 a. 1 q. 2.

[3]) cf. Itinerarium mentis c. 1.

[4]) cf. Lutz, Die Psychologie Bonaventuras (Baeumkers Beiträge VI, 4—5) S. 183. In II sent. d. 39 a. 2 q. 3; ibid. d. 21 a. 3 q. 2 ad 3; ibid. d. 8 p. 2 a. 1 q. 2; In II sent. d. 50 p. 2 a. 2 q. 2.

[5]) cf. Lutz, l. c. S. 188; In II sent. d. 39 a. 1 q. 3 concl.; a. 2 q. 3 ad 4; In IV sent. d. 38 a. 1 q. 2 ad 5; Centiloquium p. I sect. 11.

Der Wille ist der Berührungspunkt von Seele und Gott. Ein für die Stimmung, die ihn gebar, aufserordentlich charakteristischer, vielsagender Gedanke! Ein zweifacher Gegensatz tut sich hier auf: gegen den Intellektualismus, der der Vernunft die Krone zuweisen wollte, und gegen den Pessimismus der augustinischen Willenslehre, welche der Stimmung Bonaventuras wohl nicht mehr konform war. Und noch ein Weiteres ist in diesem Gedanken angedeutet: der Voluntarismus beherrscht auch die Theologie, auch Gott, dessen Bild, wie kaum sonst etwas, ein Spiegel der ihn denkenden Persönlichkeit ist, ist Wille, vernünftiger Wille.[1]) Hieraus ergibt sich für die Stellung des Individuums zum Transzendenten eine bedeutsame Konsequenz: Gott als allmächtiger Wille steht den Menschen als Einzelwillen gegenüber. Er wirkt alles, doch seine unendliche Kausalität[2]) ist nicht die eines primum movens, aus dem die Handlungen der Menschen mechanisch, mit logischer Notwendigkeit folgen, sondern er ist causa prima, sofern er Schöpfer und Herrscher ist, der die causae secundae, die Menschen, als freie gewollt und ihnen so eine relative Selbständigkeit im Handeln gelassen hat.[3]) Bonaventura erkennt die Allmacht Gottes und die Gebundenheit der Menschen an, doch fühlt er sich nicht als ein schlechthin determiniertes Glied einer geschlossenen Kausalkette, sondern steht Gott als der abhängige Untertan gegenüber. Es ist deutlich, dafs hier die transzendente Bindung des Individuums geringer, zum mindesten (theoretisch) die Möglichkeit einer Lockerung gröfser ist als im Thomismus. Dazu ist, eben durch die veränderte Stellung zu Gott, die moralische Persönlichkeit im Franziskanismus in sich geschlossener, einheitlicher und in unmittelbarerer Beziehung zu ihrem Herrscher.

Dies kommt klar in der Auffassung des ethischen Prozesses zum Ausdruck. Der Mensch im Sündenzustand kann natürlich nicht aus sich die Seligkeit verdienen, er bedarf des

---

[1]) Hier tritt die voluntaristische Seite der Gottesidee Augustins wieder in den Vordergrund. cf. Seeberg, l. c. II S. 490, 376; III S. 356 f.

[2]) Von der unmittelbaren Kausalität durch Gnade sei hier zunächst abgesehen.

[3]) cf. Seeberg, l. c. III S. 424. 433. Ich weiche im Folgenden jedoch etwas von Seeberg ab.

helfenden Eingreifens der Gnade (gratia gratum faciens). Aber, sofern er frei ist (welche Freiheit selbst wieder von Gott dem Schöpfer verliehen ist), kann er sich durch rechte Benutzung seiner natürlichen Anlagen auf den Empfang der Seligkeit wirkenden Gnade disponieren, sie sich verdienen.[1]) Hiermit ist an einem weiteren, entscheidenden Punkte der strenge Augustinismus erschüttert. Die bereits früher und im Thomismus in vereinzelten, kleinen Symptomen beobachtete allmähliche Erstarkung der moralischen Persönlichkeit, das langsame Erwachen ihrer ethischen Aktivität läfst hier einen aus augustinischer Stimmung geborenen Grundgedanken der christlichen Ethik als sich unadäquat erkennen und, im Prinzip, bei Seite schieben. Das Individuum greift, wenn auch sehr entfernt und vermittelt, als mitwirkender, verantwortlicher Faktor, aktiv in den Heilsprozefs ein.

Das ist das Hauptresultat, zu dem die Entwicklung in der älteren Franziskanerschule gelangte. Fafst man die neuen Ideen als Ausprägungen einer veränderten Seelenstimmung und bedenkt man, mit welcher machtvollen Autorität die nun (in diesem Punkte) überwundene Tradition ausgestattet und gestützt war, so wird erst ganz deutlich, wie tief die Wandlung der Bewufstseinsstellung, wie intensiv die innere Spannung zwischen ihr und der Autorität sein mufste, um diesen Erfolg durchzusetzen.

Die weitere Entwicklung des Franziskanismus ging nicht gerad- und einlinig fort. Die aus dem programmatischen Charakter der mittelalterlichen Schulbildung — welcher doch immer irgendwelche Konformität zwischen der Weltanschauung des Ordens und der seelischen Struktur seiner Mitglieder erforderte — entspringende Homogeneität innerhalb einer Schule schlofs tiefgreifende und grundlegende Differenzen wohl aus, bezwang auch einmalige individuelle Aberrationen, vermochte trotzdem jedoch eine Weiterbildung der Ordenslehre und daraus entstehende Spaltungen in Anhänger alter und neuer Richtungen nicht immer zu verhindern. So war es im Dominikanerorden geschehen und trat auch bei den Franziskanern ein:

---

[1]) cf. Harnack, l. c. III S. 643/44; Loofs, l. c. S. 544 ff.; anders Seeberg, l. c. III S. 434 f.

gegen Ende des 13. Jahrhunderts sonderte sich die Schule in eine konservative, bei der alten Lehre beharrende Gruppe und in eine fortschrittlichere, deren Führer Duns Skotus wurde.[1])

Die neue Phase des Franziskanismus, welche mit ihm begann, leitete zugleich eine neue Periode der mittelalterlichen Philosophie überhaupt ein. In Duns war die geistige Entwicklung wieder einmal zu einem Punkte gekommen, wo ihre Inkongruenz mit der alten Weltanschauung offenbar wurde, wo die veränderte Bewufstseinsstellung ein neues Weltbild forderte. Duns Skotus.

Indem Duns seiner gegenüber Bonaventura noch gesteigerten voluntaristischen Grundstimmung in Verbindung mit dem für den mittelalterlichen Menschen völlig neuen und für die Zukunft höchst bedeutsamen lebendigen Bewufstsein der Kontingenz alles Weltgeschehens[2]) einen theoretischen Ausdruck zu geben suchte, indem er von seinen veränderten innerlichen Voraussetzungen aus Ernst machte mit dem thomistischen Gedanken von der Verschiedenheit und Trennung des unendlichen und endlichen Seins,[3]) kam er zu wichtigen, die alten metaphysischen Theorien umgestaltenden Konsequenzen.

Allein die für Duns unbezweifelbare, intuitiv erfafste Tatsächlichkeit der Kontingenz, für welche er in seiner Lehre von der potentia absoluta Dei eine Erklärung gibt,[4]) brachte

---

[1]) cf. Franz Ehrle, Beiträge z. Gesch. d. mittelalterl. Scholastik. Archiv f. Literatur- u. Kirchengeschichte des Mittelalters V S. 605.

[2]) cf. Seeberg, Theologie des Duns Skotus S. 153.

[3]) cf. Heim, Gewifsheitsproblem S. 182.

[4]) Ausdrücklich sei hier hervorgehoben, dafs der Kontingenzgedanke nicht als eine Konsequenz aus dem Voluntarismus gefafst werden darf; vielmehr ist er eine wohl hauptsächlich aus der skotistischen Bewufstseinsstellung zu verstehende selbständige Konzeption, eine unbewiesene, für Duns selbstverständliche Voraussetzung, von der aus er erst auf einen höchsten Willen, der allein kontingentes Geschehen erklären könne, schliefst. Von hier aus wird auch völlig deutlich, was Seeberg oft betont, dafs die Lehre von der potentia absoluta nicht die blinde Willkürfreiheit Gottes zum Ausdruck bringen soll, sondern nur eine Hypothese zur Erklärung der Kontingenz darstellt. cf. Seeberg, l. c. S. 153, 163—165. Sent. 1 d. 39. q. unica c. 13—14: „. . . isti, qui negant aliquod ens contingens, exponendi sunt tormentis, quousque concedant quod possibile est eos non torqueri. Supposito ergo isto tanquam manifesto vero, quod

einen Rifs in die konstruktive Architektonik des bisherigen Weltsystems. War das empirische Einzelding schlechthin zufällig, so konnte Duns es unmöglich aus allgemeinen Oberbegriffen deduziert werden lassen, denn sonst wäre es notwendig.[1]) Hieraus folgt aber ferner, dafs auch die Annahme einer Kongruenz der Realitäten und Begriffe, eines dem Begriffssystem analogen Aufbaues der realen Welt, der Einzelding aus Einzelding wie Begriff aus Oberbegriff in parallelem Ablauf folgen läfst, irrig ist,[2]) und dafs Duns demzufolge die These einer Parallelität von höchstem Sein und höchstem Oberbegriff verwerfen mufste, dafs beide sich für ihn nicht decken, er Gott also, das ist die letzte Konsequenz, nicht als das ens universalissimum fassen konnte.[3])

Doch Duns' Kritik ging noch weiter, indem er, den allgemeinen Begriff des Seins, der bisher als der Generalnenner für die göttliche und kreatürliche Existenz die Einheitlichkeit des Weltsystems garantierte, in zwei toto coelo verschiedene und völlig voneinander getrennte Seinsarten auflösend, das unendliche Sein Gottes scharf vom endlichen Sein der Welt schied und nur den inhaltsleeren Begriff des esse als beide

---

aliquod ens est contingens, inquirendum est quomodo possit salvari contingentia in entibus. Et dico . . . quod nulla causatio alicuius causae potest salvare contingentiam, nisi prima causa ponatur immediate contingenter causare ... Oportet ergo contingentiam istam quaerere in voluntate divina vel intellectu divino, non autem in intellectu, ut habet actum primum ante omnem actum voluntatis, quia quidquid intellectus intelligit hoc modo, intelligit mere naturaliter et necessitate naturali et ita nulla contingentia potest esse in sciendo aliquid quod non scit, vel intelligendo aliquid quod non intelligit tali intellectione prima. Primam ergo contingentiam oportet quaerere in voluntate divina ..." ibid. c. 35: „... contingentia non est tantum privatio vel defectus entitatis, sicut est deformitas in actu secundo, qui est peccatum. Imo contingentia est modus positivus entitatis, sicut necessitas est alius modus; ..."

[1]) Sent. 1 d. 39 q. unica c. 7: „Complexio autem contingens non est nata cognosci ex terminis, quia tunc non tantum esset necessaria, sed etiam prima et immediata; ..." cf. Siebeck, Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 94 S. 166—168.

[2]) cf. K. Werner, Duns Skotus S. 80.

[3]) cf. Heim, l. c. S. 182 und die bestätigenden Resultate der skotistischen Erkenntnistheorie: Werner, l. c. S. 75 f.

umfassend bestehen liefs.[1]) Hiermit fiel die Möglichkeit mittelbarer (Thomas) oder unmittelbarer (Bonaventura) Partizipation des Menschen am Denken Gottes, vermittelst welcher die dem menschlichen Geiste immanenten Prinzipien gewissermafsen als ein Abbild en miniature des göttlichen Weltplanes gefafst werden konnten, und so ihre objektive Gültigkeit, wie überhaupt die Möglichkeit einer rationalen, apriorischen Erkenntnis des Weltzusammenhanges gesichert war.[2])

Es ist deutlich, wie scharf diese Kritik die Metaphysik des 13. Jahrhunderts in ihren wesentlichsten Voraussetzungen traf und ihre Grundlagen erschütterte.[3])

Doch Duns war nicht nur Kritiker, geschweige denn Skeptiker, sondern hat das, was seiner Kritik erlag, durch positive Gedanken zu ersetzen gesucht. Seine Auflösung des rationalen Weltsystems, welche einerseits aus der Erkenntnis der Kontingenz, andererseits aus der durch jene und die voluntaristische Grundstimmung bedingte, vertiefende Umbildung des intellektualistischen, substantialen Gottesbegriffes in einen unendlichen, allmächtigen, freiwollenden, persönlichen Gott[4]) entsprang, forderte eine Neubegründung der theologischen Normen und Wahrheiten, an deren tatsächlicher Geltung Duns nie gezweifelt hatte. Ebenso wurde es nötig, Ersatz zu schaffen für die in ihrer Geltung stark eingeschränkte deduktive Methode der Erkenntnis und die Philosophie vor skeptischen Angriffen zu sichern. Dafs seinem neuen Fühlen nicht gleich ein neues geschlossenes System entsprang, dafs er zuweilen zauderte in der Kritik und dann doch gelten liefs, was er eigentlich negieren mufste, nimmt nicht wunder. Neues z. T. mehr andeutend als aussprechend, greift er beim positiven Aufbau zu den Stützen, die ihm innerlich am nächsten standen: von der Skepsis gegen die rationale Theologie[5]) kommt Duns, Theologie und Philosophie nach Möglichkeit scharf trennend, zu einem theologischen Positivismus,[6])

---

[1]) cf. Heim, l. c. S. 182; Harnack, l. c. III S. 525.

[2]) cf. Heim, l. c. S. 184/85.

[3]) cf. Dilthey, Geisteswiss. S. 382/83.

[4]) cf. Seeberg, l. c. S. 156, 161—167; Loofs, l. c. S. 596; Harnack, l. c. III S. 503; Heim, l. c. S. 204.

[5]) cf. Seeberg, Dogmengesch. III S. 575.

[6]) cf. Seeberg, Duns Skotus S. 108, 310; Harnack, l. c. III S. 504.

der entschlossen den Grund für die Wahrheit und Berechtigung der Dogmen in den Machtspruch der Kirche verlegt, deren Autorität übrigens bei Duns einer innerlichen Motivierung im alten franziskanischen Sinne noch nicht völlig entbehrt;[1] an die Stelle der deduktiven Methodik tritt ein Empirismus,[2] der zugleich eine bedeutsame Betonung des Individuellen offenbar werden läſst. Die Einzelexistenz ist mehr als die bloſse Spezifikation des Universalen, sie besitzt ein eigenes nicht weiter abzuleitendes Prinzip, das als besondere Wesensform neben das Allgemeine rückt.[3]

Hiermit sind wir zu einem für unser Problem, die Entwicklung der moralischen Persönlichkeit, wichtigen Punkte gelangt. Jene aus den metaphysischen Voraussetzungen des Systems resultierende Isolation des Einzeldings in der Welt gilt natürlich auch für den Menschen. Dieser, dessen Wesenskern dem skotistischen Voluntarismus gemäſs der schlechthin freie, unbestimmbare und doch von Gott abhängige[4] Wille ist, ist herausgelöst aus dem Stufenbau des Seins, in welchem noch der thomistische Mensch eingebettet lag,[5] der alte rationale Zusammenhang seines Geistes mit dem göttlichen Denken ist zerrissen, als endliches Sein steht er der Unendlichkeit Gottes gegenüber, als einzelner Wille dem allmächtigen Willen eines Herrschers.[6] Er ist einsamer geworden, aber auch selbständiger. Hierin liegt ein bedeutsamer Fortschritt: Spuren des späteren Individualismus der Renaissance kommen in der Stellung, welche Duns sich selbst in der Welt zuweist, zum Ausdruck, und die Annahme einer weiteren inneren Erstarkung der Persönlichkeit als der psychologischen conditio sine qua non für die Möglichkeit jener neuen Position des Menschen wird notwendig.

Dies findet seine Bestätigung, wenn wir nun die Bedeutung der natürlichen Moralität für den Heilsprozeſs in Betrachtung ziehen.

---

[1]) cf. Seeberg, Dogmengesch. III S. 591.

[2]) cf. Seeberg, Duns Skotus S. 96, 108.

[3]) cf. Siebeck, l. c. S. 163, 166, 168; K. Werner, l. c. S. 79; Harnack, l. c. III S. 503.

[4]) cf. Seeberg, l. c. S. 86 f., 158—160.

[5]) cf. Heim, l. c. S. 203.

[6]) cf. Seeberg, l. c. S. 178; Harnack, l. c. III S. 508 Anm. 1.

Das Ziel des menschlichen Handelns ist die Übereinstimmung zwischen dem menschlichen Wollen und den aus dem göttlichen Willen fliefsenden absolut verbindlichen Geboten und die die Seligkeit, d. i. die Willensbefriedigung, die Liebe Gottes, bedingende göttliche Anerkennung der Verdienstlichkeit unserer Taten.[1])

Natürliche moralische Dispositionen im Menschen hierzu anzunehmen, stiefs in der die Notwendigkeit der alten rationalistischen Systeme aufhebenden und die Gewolltheit und Positivität der ethischen Ordnung, wie den Indeterminismus des Wollens möglichst betonenden skotistischen Ethik auf Schwierigkeiten. Während Duns seiner Willenstheorie gemäfs die Hypothese einer natürlichen Richtungsbestimmtheit des Willens verwirft, gibt er doch das Vorhandensein gewisser unmittelbar in sich evidenter Prinzipien des Handelns im Intellekt, der allein solcher Determinierung fähig ist, zu.[2]) Dem hierbei drohenden Konflikt mit dem Kontingenzgedanken, der die Deckung dieser Prinzipien mit den willkürlichen göttlichen Geboten und damit die Bedeutung jener für die Praxis höchst zweifelhaft machte, sucht Duns zu entgehen, indem er zu diesen, nach der Überlieferung der Synteresis zugeschriebenen Grundsätzen einerseits solche rein formalen Charakters wie quod tibi fieri non vis alteri ne feceris oder summum bonum est diligendum rechnet,[3]) andererseits die beiden ersten Gebote des Dekalogs, deren Geltung er sicherstellt, indem er sie dem

---

[1]) cf. Seeberg, l. c. S. 224; Harnack, l. c. III S. 540; Siebeck, l. c. Bd. 95 S. 255.

[2]) Reportata Paris. l. II d. 39 q. 2 schol. 1: „... Non enim habet [voluntas] necessario nolle respectu mali noti, nec velle respectu boni qualitercumque cogniti in via; igitur illud quo necessario est assensus bono, erit in intellectu. Intellectus enim potest videre principia in lumine naturali, quibus necessario assentit ... intellectus practicus est, qui necessario assentit agibilibus, voluntas autem libere. Quidquid igitur est onus impositum voluntati, dico quod non est aliquid receptum in voluntate ab intellectu ostendente. Sed potest dici naturalis ordo quia difficile est voluntatem non inclinari ad id, quod est dictatum a ratione practica ultimatim, non tamen est impossibile ... Igitur si synderesis dicit aliquid resistens malo, tantum erit in intellectu, ut habitus primorum principiorum agibilium ..." cf. Seeberg, l. c. S. 215.

[3]) cf. Seeberg, l. c. S. 485.

Machtbereich des göttlichen Willens entzieht und auch für Gott notwendig und indispensabel macht.[1])

Diese Prinzipien, wie die Gebote der Kirche und der Offenbarung gewähren dem Menschen die Kenntnis seiner Pflichten, die ihm auch durch den Sündenfall nicht verdunkelt wurde.[2]) Hier erhebt sich nun die Frage, wie kann der Mensch sein Ziel erreichen, wie kann er verdienstlich handeln? Die Antwort, welche Duns hierauf gibt, zeigt deutlich, mit welcher Stetigkeit sich die scholastische Entwicklung dieses Problems von Augustin entfernt.

Wohl bedarf auch nach Duns der Mensch der göttlichen Gnade, doch seine Begründung ihrer Notwendigkeit entspringt nicht einer augustinischen Stimmung des Sündenelends und der Selbstverzweiflung. Vielmehr zeigen zahlreiche Argumentationen immer wieder, dafs bei Duns davon nicht mehr viel vorhanden ist, sondern dafs sich die moralische Persönlichkeit mehr und mehr einer inneren Kraft und Selbständigkeit bewufst wird, die der augustinischen Lehre widerspricht.[3]) So mildert sich in der Auffassung des Duns die Schwere der Sünde Adams, die nur so lange als etwas Ungeheuerliches gefafst werden mufste, als der Mensch vom Gefühl der sittlichen Ohnmacht und Verworfenheit durchdrungen war, zu deren Erklärung jene erste Sünde gebraucht wurde.[4]) Hand in Hand damit geht die Abschwächung der Bedeutung der Erbsünde, die, nach Duns, allein die Verdammung eines Menschen nicht zur Folge hat, noch überhaupt seine sittliche Natur zerstört, vielmehr nur eine Erbschuld, eine Entziehung der ursprünglichen Gnade wegen jenes ersten Sündenfalles ist.[5]) Völlig psychologisch konsequent ist es ferner, wenn Duns auch die Tat Christi, die seinen nicht so unendlich tief gefallenen Menschen erlösen soll,

---

[1]) cf. Seeberg, l. c. S. 489; Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholast. Ethik S. 108 f., 111/12. An einigen Stellen scheint Duns allerdings auch die übrigen acht Gebote dem Inhalt der Synteresis zurechnen zu wollen. cf. Stockums, l. c. S. 112.

[2]) cf. Seeberg, l. c. S. 494.

[3]) Anzeichen davon konnten wir bereits bei Thomas und noch mehr bei Bonaventura feststellen.

[4]) cf. Harnack, l. c. III S. 645.

[5]) cf. Seeberg, l. c. S. 218 f., 223, 225; Harnack, l. c. III S. 645; Loofs, l. c. S. 596.

nicht mehr als ein „unendliches“ Verdienst gelten lassen will, sondern den alten Überschwang in der Auffassung jenes, wie der Sünde, auf ein menschlich-endliches Niveau herabstimmt.[1]) Für die veränderte Stimmung ist endlich höchst charakteristisch, wie sich für Duns[2]) der Abstand, den man sonst zwischen sich und dem Menschen des Urstandes vor dem Falle fühlte, verringert: wie der jetzige Zustand in freundlicherem Lichte erscheint und nicht mehr als schlimm empfunden wird, so verliert der paradiesische den Charakter überirdischer Herrlichkeit. Auch damals lebten eben auch nur Menschen, meint Duns, die als solche, wie heute, leichter Sünden fähig waren und dank der justitia originalis nur vor Todsünden bewahrt blieben.[3])

Aus solcher Stimmung heraus mufste Duns natürlich der ethischen Aktivität des Menschen grofse Bedeutung für seine Handlungen einräumen: er läfst ihn nicht nur, nach franziskanischer Überlieferung, die Gnade sich durch ein meritum de congruo verdienen,[4]) sondern er koordiniert sie beim verdienstlichen Handeln völlig dem Willen, so dafs dieser zwar ohne Gnade nichts Verdienstliches leisten kann, jene jedoch auch der Mitwirkung des freien Willens dazu bedarf. Die Gnade ist nicht mehr die magische göttliche Kraft, die dem gefallenen Menschen wieder die Fähigkeit zu guten Taten verleiht, vielmehr bestimmt sie bei Duns mehr das Wie der Handlung, sie wirkt gewissermafsen die Gesinnung, oder, wie er sagt, die Liebe, die Hinneigung zu Gott, aus der heraus eine Handlung erfolgen mufs, um verdienstlich zu sein, und welcher der Mensch des Paradieses so gut bedurfte wie der Sünder.[5])

Hier spielt nun immer noch der Kontingenzgedanke hinein, überall die blofse Möglichkeit, die Nichtnotwendigkeit betonend. So kann Gott als Verdienst alles, was er will, gelten lassen,[6]) er kann auch den verdammten Juden noch erretten, ja er

[1]) cf. Harnack, l. c. III S. 540.
[2]) Ähnlich, doch noch viel schwächer bei Thomas.
[3]) cf. Harnack, l. c. III S. 645.
[4]) cf. Seeberg, Dogmengeschichte III S. 588; Harnack, l. c. III S. 651.
[5]) cf. Seeberg, Duns Skotus S. 217, 301/02, 313/14, 318.
[6]) cf. Harnack, l. c. III S. 540; Seeberg, l. c. S. 164.

könnte sogar eine ohne Mitwirkung der Gnade nur aus der natürlichen Moralität fliefsende Handlung als verdienstlich anerkennen, „sed non creditur ita disposuisse ... quia actum ex puris naturalibus esse meritorium appropinquat errori Pelagii.“[1]) Die Begründung für die Ablehnung dieses Gedankens wirft zum Schlufs noch ein interessantes, unsere obigen Ausführungen bestätigendes Licht auf die skotistische Bewufstseinsstellung: nur aus seinem theologischen Positivismus heraus und nicht etwa, weil es seinem innersten Fühlen widerspricht, verwirft Duns diese Möglichkeit. —

Wilhelm von Ockam.

Den Waffen, die Duns gefertigt, erteilte den letzten Schliff jedoch erst der Mann, der auch zuerst den wirksamsten Gebrauch von ihnen zu machen verstand: Wilhelm von Ockam, ein Sohn des gärenden 14. Jahrhunderts, in dem die neue Welt der Renaissancemenschheit sich bildete, der Zeitgenosse eines Petrarca und Boccaccio und ein Mitkämpfer im grofsen Streit der kaiserlichen und päpstlichen Gewalten, der ihm selbst nur die Erfüllung seiner Idee, doch sonst keinen Gewinn bringen konnte. Eine zähe, harte Natur,[2]) vereinigt er in sich die widerstrebenden geistigen Mächte seiner Zeit, den alten Scholastizismus und jene Skepsis, welche nicht nur negativ, den neuen Geist, dem sie entsprang, verrät.

Man hat Ockam stets in enge Beziehung zu Duns Skotus gebracht, früher glaubte man sogar in ihm den persönlichen Schüler jenes Mannes sehen zu dürfen. Letzteres ist neuerdings widerlegt.[3]) Doch auch sonst ist sein Verhältnis zu Duns nur äufserlich. Der schärfer Blickende sieht hinter den

---

[1]) cf. Loofs, l. c. S. 597; Seeberg, l. c. S. 319.

[2]) Brief an das Generalkapitel der Minoriten in Assisi zur Rechtfertigung seines Nichterscheinens; Ztschr. f. Kirchengesch. VI S. 111: „Nam contra errores pseudopape prefati posui faciem meam ut petram durissimam, ita quod nec mendacia nec false infamie nec persecucio qualiscumque, que personam meam corporaliter non attingit, nec multitudo quantacumque credencium sibi aut favencium vel eciam deffendencium me ab impugnacione et reprobacione errorum ipsius, quamdiu manum cartam calamum et atramentum habuero nunquam in perpetuum poterunt cohibere.“

[3]) cf. Überweg-Heinze, Gesch. d. Philosophie II (1915) S. 596; M. de Wulf, Gesch. d. mittelalterlichen Philosophie S. 375; I. Hofer, Biographische Studien über W. v. O., Archiv. Franciscanum Historicum VI S. 215 f., 232.

gleichen Formeln zwei recht verschiedene Persönlichkeiten. Es sind Wesensdifferenzen, nicht bloſse graduelle Unterschiede, die sie trennen.[1]) — Von ganz anderen inneren Voraussetzungen aus greift Ockam den skotistischen Begriff der potentia absoluta Dei auf, um ihn zum Zentralpunkt seines Systems zu machen. Für Duns ergab sich die absolute Macht und Freiheit Gottes, wie wir sahen, als eine Konsequenz aus dem Kontingenzbewuſstsein. Für die nominalistische Erkenntnistheorie Ockams, welche auch den letzten logischen Zusammenhang zwischen Gott und Welt, den Duns noch hatte bestehen lassen, zerriſs, war dieser Schluſs unmöglich. Vielmehr ist bei Ockam das Primäre ein unmittelbares „starkes Empfinden" von der unendlichen Machtfülle Gottes,[2]) die schrankenlose Allmacht ist ein intuitiv erfaſster Grundbestandteil seines Gottesbegriffs, Gott denken das heiſst ihm die „ungeheure" Persönlichkeit eines absoluten Weltherrschers denken.[3]) Diesem Grunderlebnis gibt Ockam Ausdruck im Begriff der potentia absoluta Dei. Und von hier aus schlieſst er, umgekehrt wie Duns, auf die universale Kontingenz.[4]) Beherrschten einst die Prädikate der unendlichen Liebe und Gnade alle Folgerungen aus dem Gottesbegriff, so argumentiert Ockam jetzt vorzüglich aus der unbegrenzten Macht Gottes heraus. Auch der Gegenbegriff der potentia ordinata findet seinem Inhalte nach eine andere innere Motivierung. Bei Duns noch auf einer Erfahrung Gottes im altfranziskanischen Sinne ruhend, wird sie bei Ockam letzten Endes ganz von einem tiefen Gefühl der Hinneigung zur Bibel,[5]) der letzten Quelle aller Autorität,[6]) getragen.

---

[1]) Gegen M. de Wulf, l. c. S. 376.

[2]) cf. Seeberg, Dogmengesch. III S. 648.

[3]) Hier drängt sich unwillkürlich die Versuchung auf, auch dieses Gottesbild als eine Spiegelung seines Trägers zu fassen und dann auf die nahe Zeit der Renaissance und ihre Stimmung zu weisen. Ob damit mehr als eine bloſse Analogie gegeben wäre, wagen wir nicht zu entscheiden.

[4]) cf. Heim, l. c. S. 213.

[5]) Erklärung und theoretische Formung findet dieses Gefühl dann im überlieferten Begriff der fides infusa. cf. Seeberg, l. c. S. 612/13.

[6]) Dialogus (Goldast II S. 411): „... ergo christianus de necessitate salutis non tenetur ad credendum nec credere, quod nec in biblia continetur nec ex solis contentis in biblia potest consequentia necessaria et manifesta inferri." cf. Seeberg, l. c. S. 604; Richard Scholz, Kirchenpolitische

Diese beiden, auf den Fundamenten seines Wesens fufsenden korrelaten Begriffe werden Ockam nun zu zwei Gesichtspunkten, von denen aus er die Welt betrachtet und alle Probleme in doppelter Form zu beantworten bestrebt ist. Die daraus resultierenden widersprechenden Antworten sucht er oft vermittelnd zu vereinigen,[1]) öfter läfst er sie auch sich

---

Streitschriften aus der Zeit Ludwig des Bayern I S. 155, II S. 407; Harnack, l. c. III S. 504 Anm. 1.

[1]) Als für die Methode besonders charakteristischer Beleg sei hier Quotlib. VI q. 1 zum gröfseren Teil wiedergegeben (wie wir überhaupt wegen der geringeren Zugänglichkeit die Hauptschriften Ockams ausführlicher zitieren werden): „Utrum homo potest salvari sine caritate creata. ... Circa primum dico quod deus quedam potest facere de potentia ordinata et quedam de potentia absoluta. Hec distinctio non est sic intelligenda quod in deo realiter sint due potentie, quarum una sit ordinata, alia absoluta, quia unica est potentia in deo ... Nec sic est intelligenda quod aliqua potest deus ordinate facere et alia potest absolute et non ordinate, quia deus nihil potest facere inordinate. Sed est sic intelligenda quod posse aliquid aliquando accipitur secundum leges ordinatas et institutas a deo, et illa deus dicitur posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur posse pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive deus ordinavit se hoc facturum sive non, quia deus multa potest facere, que non vult facere ... Et illa dicitur posse de potentia absoluta ... Circa secundum articulum dico primo quod homo potest salvari sine gratia creata de potentia dei absoluta. Hec conclusio probatur primo sic ...

Preterea agens, quod non determinatur ad certum cursum et ordinem rerum secundum alium ordinem res illas producere potest. Sed deus est tale agens, ergo potest dare vitam eternam alicui facienti bonum opus sine tali gratia, que est principium merendi.

Preterea quod potest dari alicui non tamquam premium pro merito potest dari sibi de potentia dei absoluta sine omni habitu primo, qui est principium merendi ...

Preterea non est maior repugnantia actus meritorii ad naturam in solis naturalibus constitutam quam actus demeritorii. Sed voluntas potest ex se in actum demeritorium. Minor est manifesta. Maior probatur, quia non est simpliciter, ubi non est magis. Sicut quod non est album non est magis album. Sed actus meritorii ad naturam in solis naturalibus constitutam non est aliqua repugnantia, ergo non est maior repugnantia.

Preterea nihil est meritorium nisi quod est in nostra potestate. Sed illa caritas non est in nostra potestate, ergo actus non est meritorius principaliter propter illam gratiam, sed propter voluntatem libere causantem. Ergo posset deus talem actum elicitum a voluntate acceptare sine gratia.

Secundo dico quod nunquam salvabitur homo nec salvari poterit nec unquam eliciet nec elicere poterit actum meritorium secundum leges

erst schroff gegenüberstehen, um sich am Ende doch für das sub potentia ordinata Gesagte zu entscheiden.[1]

Der Sinn und Grund dieses Verfahrens ist nicht ohne weiteres deutlich. Man dürfte Ockam kaum gerecht werden, wenn man das alte Credo quia absurdum den langen Argumentationen Ockams aus der potentia absoluta als Zielpunkt unterschiebt.[2] Eine derartige Ableitung rückt ihn m. E. zu nahe an die Seite jenes fanatischen Antirationalismus aus den Zeiten der beginnenden Scholastik, welcher gegen die Vernunft überhaupt kämpfte und selbst am Satz des Widerspruchs rüttelte. Davon läſst sich bei Ockam nichts finden. Den Satz des Widerspruchs kann auch die göttliche Allmacht nicht brechen, er ist das einzige Vernunftgesetz, welchem sie unterworfen ist und das demgemäſs die einzige Einschränkung aller aus der potentia absoluta möglichen Folgerungen ist.[3] Demgegenüber ist für das vom Standpunkt der potentia ordinata aus Geltende der positive Bestand der Bibel und der aus ihr abgeleiteten Autoritäten die höchste Norm, von der nicht abgewichen werden darf.

Zum Verständnis seiner Methode ist vielmehr vor allem die Kampfstellung zu beachten, in der Ockam sich noch, so gut wie Duns, gegenüber den mehr oder weniger rationalistischen Weltsystemen des vergangenen Jahrhunderts befand.[4] Indem er der Allmacht seines Gottes den weiten Raum der

---

a deo ordinatas sine gratia creata. Et hoc teneo propter scripturam sacram et dicta sanctorum ... Ad argumentum principale dico quod caritas dupliciter accipitur: Uno modo pro una qualitate anime, alio modo pro acceptatione divina. Primo modo accipiendo caritatem potest homo esse carus deo sine caritate, sed non secundo modo.“ Vgl. auch Quotlib. VI q. 4.

[1]) cf. In II Sent. q. 26 U; In III Sent. q. 8 C. Vgl. Harnack, l. c. III S. 508 Anm. 1.

[2]) Anders Seeberg, l. c. S. 605.

[3]) Quotlib. VI q. 4: „Utrum deus possit remittere peccatori culpam et penam sine infusione gratie create. Et videtur quod non ... Contra. Hoc facere non includit contradictionem, ergo deus potest hoc facere.“ Quotlib. VI q. 1. (Siehe S. 62 Anm. 1.) In I Sent. d. 17 q. 2: „Utrum aliquis actus voluntatis possit esse meritorius sine charitate formaliter animam informante ... D. Ideo dico aliter ad questionem quod non includit contradictionem aliquem actum esse meritorium sine omni tali habitu supernaturali formaliter inherente ...“

[4]) cf. Seeberg, l. c. S. 610.

logischen Möglichkeiten als Betätigungsfeld zuwies und diesen Gott aller der einschränkenden Bestimmungen entkleidete, aus welchen sich das Weltbild der Hochscholastik als notwendige und einzig mögliche Konsequenz ergeben hatte, wurden ihm die bestehenden theologischen Satzungen, als entsprungen aus nicht rational bestimmten,[1]) freien Willensakten des Weltherrschers, zu zufälligen Fakten. Ihres irrationalen Ursprungs wegen sind diese nicht logisch deduzibel, an ihrer Stelle könnten ebensogut andere stehen, ohne dafs sie dadurch irgendwie in ihrer Geltung beeinträchtigt würden. Ockams Gegenüberstellungen von logisch Möglichem (potentia absoluta) und tatsächlich Gültigem (potentia ordinata) ergaben somit eine fortgesetzte Kritik der alten Weltanschauung von seinen neuen Gesichtspunkten aus. Das scheint uns ein Motiv seiner eigenartigen Methode zu sein.[2])

Ein weiterer Grund dürfte in dem Bestreben zu suchen sein, dem tiefen Erlebnis von der Allmacht des göttlichen Imperatoren Ausdruck zu geben und in den mannigfaltigsten Beispielen für sie Zeugnis abzulegen.[3]) Die potentia absoluta spielte bei Ockam nicht, wie es in gewissem Grade noch bei Duns der Fall war, die Rolle eines blofsen Methodenbegriffs, sondern war ihm heiligste Glaubenssache und ihre Leugnung Ketzerei.[4])

---

[1]) Von der einzigen Bestimmtheit durch den Satz des Widerspruchs kann hier abgesehen werden.

[2]) Nochmals sei betont, dafs man aus der Einräumung irrationaler Faktoren nicht auf antirationale Tendenzen schliefsen darf.

[3]) cf. z. B. Harnack, l. c. III S. 508 Anm. 1.

[4]) Brief an das Generalkapitel der Minoriten, l. c. S. 110: [Asserciones contrariae veritatibus in „Quia vir reprobus“:] „... Secunda est quod Deus nichil potest facere de potentia absoluta nisi quod facit de potentia ordinata, et quod contradiccionem includit quod Deus aliud vel aliter faciat quam facit et quod omnia de necessitate eveniunt, ita quod contradiccionem includit quod aliquid fuit quod preordinatum a Deo non fuerit.“ Tractatus contra Benedictum XII, im Auszug bei Richard Scholz, l. c. II S. 406: „Von den Irrtümern Johanns duldete Benedictus den, quod Deus non potest aliquid facere, nisi quod facit, ymo ipsum aliud facere contradictionem includit. Die gewöhnliche theologische Unterscheidung zwischen der potencia ordinata und der potencia absoluta Gottes hält er für absurd. Daraus folge die Lehre von der absoluten Notwendigkeit alles Geschehens, der Unfreiheit des Willens, sicut quamplures infideles

Der Hauptgrund der Methode dürfte jedoch in der Wirksamkeit innerer, der äufseren Antithetik analoger, gegenstrebender Tendenzen im Geiste dieses auf der Grenze alten und neuen Denkens und Fühlens stehenden Mannes zu suchen sein. Ockam wahrt das Ansehen der ratio. Er beruft sich auf sie, er kämpft für die Freiheit ihres Forschens, erkennt also auch darin ihre Bedeutung an. Manche knappe Bemerkung, wie seine Bemühungen zur Abwehr des Pelagianismusverdachtes lassen durchleuchten, wie er dem kraft der ratio aus der potentia absoluta Erschlossenen innerlich zustimmt.[1]) Doch

---

et antiqui heretici docuerunt et adhuc occulti heretici et layci et vetule tenent, sepe per argumenta sua etiam literatos viros et in sacris literis peritos concertantes.“ Anders Seeberg, Realenzyklop. XIV S. 274.

[1]) Brief an das Generalkapitel der Minoriten, l. c. S. 109: „... tam parvam scripturam heretici ..., que tot errores et hereses contineret aut ita esset veritatibus theologicis vel philosophicis impermixta ...“; ibid. S. 112: „Qui autem neutrum istorum nec racione nec auctoritate probare valuerit ...“ u. ö.; Tractatus contra Benedictum XII, Richard Scholz, l. c. II S. 405: „Unde in hoc quod [Benedictus XII.] errores tam fantasticos sustinet et defendit se nullam intelligentiam scripturarum divinarum et philosophicarum habere, patenter ostendit.“ An rex Angliae pro succursu guerrae possit recipere bona ecclesiarum, Richard Scholz, l. c. II S. 440: [Frage, wann der Papst das Notrecht ausüben darf:] „Hinc respondetur, quod prima regula et infallibilis in huiusmodi est scriptura sacra et ratio recta ...“; De Imperatorum et Pontificum potestate, Richard Scholz, l. c. II S. 478 f.: „Causa brevitatis ommitto ad presens probare presertim quia in aliis operibus exquisite probatum existit, quare ecclesia Avinionica cupiens omnibus, quod essent eius vilissimi servi, cum austeritate et potentia imperare, iniuriatur eisdem, ac fideles multo decipit et totam christianitatem conturbat, videlicet usurpando sibi potestatem, ... doctrinas catholicas et que fidei christiane non obviant, condempnando et profectum scientie multipliciter impediendo et cogendo litteratiores et intelligentiores eis, ut in eorum obsequium suum intellectum contra rationem et scripturas sacras captivent, ...“. Endlich wirft hierauf noch ein interessantes Streiflicht die Stelle: In III Sent. q. 8 C: „Item non est impossibile quod deus ordinet quod qui vivit secundum dictamen recte rationis sic quod non credat aliquid nisi illud sit sibi naturali ratione conclusum tamquam credendum, sit dignus vita eterna. Hoc patet: quia ideo philosophi errabant et non fuerunt digni vita eterna, quia adherebant talibus, que non potuerunt ratione naturali probari necessario, sicut mundum esse eternum.“ In II Sent q. 26 U: „Item ad questionem de peccato originali, dico hic quod aliud est loqui de peccato originali de facto, aliud de possibili. Nam de facto est sola carentia iusticie originalis cum debito habendi eam ... Sed de possibili

nicht minder tritt er für die wahre und richtig verstandene Autorität ein, auf deren tief-innerliche Verankerung in der Seele dieses scharfen Kritikers wir bereits oben hingewiesen hatten. In diesem zunächst bestehenden seltsamen inneren Gleichgewicht der disharmonierenden ratio und auctoritas dann zum Schlufs fast immer der letzteren den Zuschlag zu erteilen, ohne die erstere zu desavouieren, ermöglicht ihm der Gedanke der potentia absoluta. Durch ihn ist Ockam in der Lage, die alte Lehre, welche er aus innersten Gründen nicht abzuschwören vermag, mit dem, was ihm in seiner neuen Bewufstseinsstellung als wahr erscheint, zu vereinigen und ihre innere Gegensätzlichkeit für sich selbst unfühlbar zu machen.

Nachdem so das Verhältnis der beiden Argumentationsreihen und ihr Sinn festgestellt ist, darf die nun folgende historische Betrachtung der Ethik Ockams sich den vom Begriff der potentia absoluta beherrschten Gedankengängen als den das eigentlich Neue der inneren Entwicklung verkündenden Symptomen zuwenden, ohne dabei jedoch die gleichfalls symptomatische Bedeutung der potentia ordinata zu vergessen.

Der Punkt des grofsen seelischen Entwicklungsprozesses, den wir die Ockamsche Bewufstseinsstellung nennen, bewirkte eine tiefer greifende Umgestaltung des christlich-ethischen Grundproblems. Wie vermag der Mensch in seiner moralischen Unfähigkeit dem gnädigen Gott gefällige, verdienstliche Taten zu vollbringen, fragte das urchristliche Denken und gab sich die Antwort in dem Hinweis auf die allein seligmachende, helfende göttliche Gnade. Wir haben gezeigt, wie im Laufe der nachaugustinischen Entwicklung dann allmählich das Gefühl der sittlichen Inferiorität sich verminderte und zugleich die Bedeutung der Gnadenwirkung eingeschränkt wurde. Trotzdem blieb das Problem in seiner charakteristischen Form

---

dico quod potest fieri a deo quod peccatum originale non diceret carentia nec doni naturalis nec doni supernaturalis, nec debitum aliquid habendi, sed quod aliquis propter aliquod demeritum precedens in aliquo sit indignus vita eterna sive acceptatione divina . . . Et hoc ponerem de peccato originali de facto, nisi essent auctoritates sanctorum, que videntur dicere quod originale peccatum est carentia iusticie debite inesse." Quotlib. VI q. 1; In I Sent. d. 17 q. 1 L; In III Sent. q. 5 L.

bestehen, immer — selbst bei Duns noch — blieb auf Seite des Menschen irgendein Manko, welches durch göttliche Hilfe beim ethischen Akt überwunden werden mufste. Ganz anders Ockam. Er leugnet nicht, dafs in der sittlichen Handlung eine Schwierigkeit liegt, dafs von der Tat zum Verdienst stets ein Sprung ist. Aber in der menschlichen Natur fühlt er keinerlei Hindernis. Die ihr gestellten Aufgaben vermag sie selbständig zu erfüllen, zu guten Taten ist sie nicht weniger fähig als zu schlechten,[1] gleichviel ob vor der Sünde oder hinterher.[2] Demgemäfs kann auch von einer Korruption durch die Sünde nicht gesprochen[3] noch die Hilfe übernatürlicher Gnadeneingiefsung als notwendig erwiesen werden.[4] Man

---

[1]) Quotlib. VI q. 1: „... non est maior repugnantia actus meritorii ad naturam in solis naturalibus constitutam quam actus demeritorii." cf. In III Sent. q. 11 C.

[2]) In II Sent. q. 19 A: „naturalia inclinant ad actum bonum post peccatum sicut ante" (zitiert nach Loofs, Dogmengesch. S. 613); cf. Seeberg, l. c. S. 648. Ockam gibt jedoch die Möglichkeit zu, dafs sich durch häufige Betätigung in der gleichen Richtung ein determinierender Habitus im Willen bilden könne, der die Elizierung gleichartiger Akte erleichtert, die anderer dagegen erschwert: Quotlib. III q. 17: „... Et ideo difficile est probare necessitatem ponendi habitum in voluntate, potest tamen teneri rationabiliter et persuaderi. Tum quia facilius post executionem potest voluntas elicere multos actus quam antea ceteris paribus in parte sensitiva." Prinzipiell wird hierdurch nichts geändert. cf. Seeberg, l. c. S. 644.

[3]) In IV Sent. q. 8 et 9 D: „Ex isto sequitur quod per peccatum mortale nihil corrumpitur nec tollitur in anima, quia licet tunc peccans careat aliquo actu, qui deberet sibi inesse et ad quem obligatur, tamen ille actus non corrumpitur, quia non inest nec aliquid tollitur ab anima quia non substantia nec accidens certum est ... Si dicatur quod per talem actum est minus dispositus ad actum virtutis quam ante, quia per illum actum inclinatur ad oppositum virtutis. Contra: deus potest suspendere activitatem illius actus peccati respectu generationis habitus et istum actum annihilare et tamen remaneret ille peccator sicut prius." cf. Seeberg, Realenzyklop. XIV S. 274; Loofs, l. c. S. 613.

[4]) Quotlib. VI q. 1 (siehe S. 62 Anm. 1); q. 4: „... Dico primo quod deus de potentia sua absoluta potest, si sibi placet, omnem culpam tam originalem quam actualem remittere sine infusione gratie create ... eadem ratio probat quod potest peccatorem acceptare sine gratia creata sicut hominem existentem in puris naturalibus ... Ergo sine contradictione potest deus reducere adam post peccatum ad pristinum statum innocentie et per consequens potest sibi remittere culpam sine gratia creata. Exemplum est ad hoc. Nam rex potest inimico suo omnem offensam sine omni dono

sieht aus seinen Worten überall: dieser Mensch des 14. Jahrhunderts steht wieder recht aufrecht in der Welt und das aus seinem irdischen Kraftbewufstsein spriefsende Selbstgefühl hat die jahrhundertalte Geste schwachmütiger Zerknirschung abgelegt. Doch in dem gleichen Kopfe, auf demselben seelischen Urgrund lebt und wirkt auch, wie wir sahen, ein unzerstörbares, starkes Gefühl von der unbeschränkten Macht des Weltherrschers. Dieses nun gibt dem überlieferten Wort vom Rifs zwischen Tat und Verdienst die Rechtfertigung, innere Wahrheit und Leben, welche ihm das alle menschliche Minderwertigkeit leugnende Selbstgefühl verweigerte: Alle Hemmnisse der wahren Sittlichkeit werden aus der menschlichen Sphäre in den göttlichen Willen verschoben. Es ist allein die unbegrenzte Allmacht Gottes, welche die Unsicherheit verdienstlichen Handelns erklärt, da nichts Gott zwingen kann, eine Tat als gut anzuerkennnen oder eine andere zu verwerfen.[1] In unbeschränkter, grundloser Machtfülle richtet

---

sibi dato et omnem culpam sibi remittere. Potest ergo multo magis hoc deus facere. . . . Tertio dico quod secundum leges iam ordinatas a deo non potest deus remittere culpam nec penam sine infusione gratie. Et hoc solum potest probari per scripturam sacram. Ad argumentum principale dico primo quod aliquis potest esse gratus deo sine caritate creata de potentia dei absoluta, sicut patet ex predictis. Secundo dico quod est dare medium. Nam existens in puris naturalibus nec est gratus deo speciali actione, nec reprobatus. Et ideo deus posset peccatori remittere peccatum et reducere eum ad statum innocentie sive ponere eum in puris naturalibus." In III Sent. q. 8 A: „. . . Et hic teneo tres conclusiones. Prima est quod non potest probari ratione naturali quod indigemus habitu supernaturali quocunque ad consequendum finem ultimam. Secunda est quod ex hoc quod credo quod beatitudo est mihi conferenda propter merita non potest concludi consequentia formali quod habitus supernaturales sint nobis necessarii . . ." ibid. C: „Ideo dico quantum ad istam conclusionem quod habitus supernaturales sunt nobis necessarii de potentia dei ordinata, non absoluta. Et hoc teneo precise propter dicta sanctorum." In I Sent. d. 17 q. 2 D: „. . . et ideo sicut deus voluntarie et libere acceptat bonum, motum voluntatis tamquam meritorium, quando elicitur ab habente charitatem, ita de potentia sua absoluta posset acceptare eundem motum voluntatis etiam si non infundat charitatem."

[1]) Quotlib. VI q. 2: „. . . Secundo dico quod deus non de necessitate acceptat actum elicitum ex charitate creata, loquendo de absoluta necessitate. Sed potest de potentia sua absoluta istum actum non acceptare, accipiendo non acceptare pro non velle alicui dare vitam eternam . . .";

er über unser Tun und Lassen, kann den Sünder erheben und den Gerechten verwerfen, wie es ihm gefällt.[1]) Was er auch tut, stets handelt er gerecht.[2]) Bei Gott liegen alle positiven und negativen Faktoren für die Seligkeit und am Menschen ist es allein, sich demütig zu unterwerfen. — Eine solche Theorie, welche die ethische Suffizienz der pura naturalia verkündete und sie in ihrer Bedeutung für das moralische Handeln den übernatürlichen Gnadengaben der Tradition gleichstellte, zu-

---

In I Sent. d. 17 q. 1 J: „Ideo dico aliter ad questionem et primo ostendo quod aliquid potest esse deo acceptus et charus sine omni forma supernaturali inherente. Secundo quod quacunque forma posita supernaturali in anima potest ipsa esse non accepta deo." ibid. K: „... sed actus cum tali forma supernaturali et actus diligendi deum super omnia sic se habent quod neuter est ex natura sua meritorius vite eterne, sed quia deus contingenter acceptat." ibid. L: „Ideo dico quod ad hoc quod anima sit grata et accepta deo de potentia dei absoluta, nulla forma supernaturalis requiritur in anima, et quacunque posita in anima potest deus de potentia sua absoluta illam non acceptare ... ut ex puris naturalibus nemo possit mereri vitam eternam, nec etiam ex quibuscunque donis collatis a deo, nisi quia deus contingenter et libere et misericorditer ordinavit quod habens talia dona possit mereri vitam eternam, ut deus per nullam rem possit necessitari ad conferendum cuicunque vitam eternam." ibid. q. 2 D: „... Verumtamen illum actum meritorium non est in potestate nature humane, sive habeat charitatem sive non habeat; sed est in libera dei acceptatione, ita quod, sive charitas insit anime sive non insit et actu elicito, adhuc est in potestate dei acceptare illum actum tamquam meritorium vel non acceptare. Unde idem actus, qui modo elicitur ab habente charitatem et est meritorius, posset deus de potentia sua absoluta non acceptare eum, et tunc non esset meritorius, et tamen esset idem actus et charitas eadem. Aliter enim sequeretur quod aliqua creatura posset deum necessitare ad aliquid in futuro faciendum." In III Sent. q. 5 H; ibid. q. 8 C.

[1]) In III Sent. q. 5 N: „Ad aliud dico quod [deus] potest aliquem odire sine omni iniquitate in odito, quia nullius debitor est et potest eum existentem in iniquitate non odire ad penam eternam ..." ibid. H: „Ideo dico quantum ad istam conclusionem quod caritas nec quicunque alius habitus necessitet deum ad dandum alicui vitam eternam, imo de potentia absoluta potest alicui conferre caritatem et eum post annihilare, et similiter in perpetuum in caritate custodire et nunquam disponere dare vitam eternam."

[2]) In III Sent. q. 5 L: „... si sint duo equales in omnibus naturalibus et habitibus omnibus supernaturalibus et actibus potest primum acceptare et alium reprobare, licet non de potentia ordinata ... Ideo quicquid facit, ex libertate sua habet: reprobando unum et alium acceptando totum juste facit."

gleich die Gnade nur noch als acceptatio dei gelten lassend, mufste fast unvermeidlich den Verdacht des Pelagianismus auf sich ziehen. Das sah Ockam selbst und in mehrfachen Ausführungen, die z. T. in charakteristischer Weise durch die Umdeutung der ursprünglich ein magisches Wirken Gottes in der Seele bezeichnenden übernatürlichen Gnadengaben in kreatürliche Qualitäten die metaphysische Selbständigkeit und Losgelöstheit der menschlichen Seele von Gott dartun, hat er sich mit Pelagius' Anschauung sowie der herrschenden Kirchenlehre auseinandergesetzt. Letztere verwirft er in diesem Falle und gibt ihr den Vorwurf des Pelagianismus in vorsichtiger Form zurück, weil sie behaupte, dafs Gott durch irgendwelche Eigenschaften des Menschen, gleichviel ob natürliche oder übernatürliche, genötigt werde diesen zu akzeptieren, was der potentia dei widerspreche.[1]) Die Art, wie Ockam hier gegen die Tra-

---

[1]) Quotlib. VI q. 1: „... Et si dicis quod prima conclusio continet errorem Pelagii, respondeo quod non. Quia Pelagius posuit quod de facto non requiritur gratia ad vitam eternam habendam, sed quod actus ex puris naturalibus elicitus est meritorius vite eterne de condigno. Ego autem pono quod solum est meritorius per potentiam dei absolutam acceptantem." In I Sent. d. 17 q. 1 L: „... ista propria opinio maxime recedit ab errore pelagii. Ipse enim pelagius posuit quod, si aliquis habet actum bonum ex genere, deus necessitatur ad conferendum sibi vitam eternam et non mere ex gratia sua, ita quod necessario foret iniustus, si sibi non tribueret vitam eternam. Opinio autem predicta, quamvis non ponat actum elicitum ex puris naturalibus sic necessitare deum, ponit tamen aliquam supernaturalem formam creatam a deo necessitare deum, quia habet ponere quod includit contradictionem quod talis forma sit in anima et quod deus nunquam dabit sibi vitam eternam." M: „Ego autem pono quod nulla forma nec naturalis nec supernaturalis potest deum sic necessitare, quin non includat contradictionem quod talis forma quecunque previa beatitudini sit in anima et tamen quod deus nunquam velit sibi conferre vitam eternam. Imo ex mera gratia sua liberaliter dabit, cuicunque dabit, quamvis de potentia ordinata aliter non posset facere propter leges voluntarie et contingenter a deo ordinatas. Et sic loquuntur sancti in ista materia. Et ita ista opinio maxime recedit ab errore pelagii, quae ponit deum sic non posse necessitari et non magis gratuitam et liberalem dei acceptationem esse necessariam cuicunque." In III Sent. q. 5 L: „Si dicas quod hec opinio appropinquat multum errori pelagii, quia pelagius ponit quod homo potuit mereri vitam eternam ex puris naturalibus, respondeo: Hec opinio improbata plus inclinat ad errorem pelagii. Non dico quod est error pelagii, sed quod plus appropinquat quam opinio Iohannis, quia hec ponit quod est aliqua

dition vorgeht, weil sie mit einem Grundgedanken seines Systems in Konflikt gerät, wirft ein charakteristisches Licht auf seinen Positivismus, der eben mehr war als ein bloſses unterwürfiges Hinnehmen der Kirchenlehre.

Gibt es nun überhaupt bei Ockam feste, absolut verpflichtende Normen für das Handeln des Menschen? Es mutet zunächst wie das Abbild einer despotisch-absolutistischen Regierungsform an, was Ockam bei der Lösung dieses Problems vor unsern Blicken entrollt. Gott ist der Fürst, allmächtig, unbeschränkt, frei, der Mensch sein Untertan, selbständig, frei, doch zum Gehorsam verpflichtet. Die ethischen Gesetze sind willkürliche Festsetzungen des freien göttlichen Willens,[1]) als solche sind sie positiv und gehören dem Bereich der potentia ordinata dei an. Der gesetzgebende, autonome Wille Gottes ist an seine Regeln selbst nicht gebunden und kann sie jederzeit annullieren — auch die ersten beiden Gebote des Dekalogs, wie Ockam, über Duns hinausgehend, betont.[2]) Daher kann Gott selbst niemals sündigen, denn alles, was er will, ist, weil er es will, stets gut.[3]) Für den Menschen jedoch sind

---

forma causata in anima, que ex natura rei incitat deum ad acceptandum actum talem et naturam, in qua est. Et tunc licet caritas sit creata, tamen est principium naturaliter eliciendi omnem actionem, quam potest causare, sicut anima intellectiva licet creetur, tamen est principium naturale respectu alicuius actus eliciti. Igitur hec opinio ponit sicut opinio pelagii quod homo potest naturaliter elicere actum, qui necessitat deum ad acceptandum naturam, cuius est; et per consequens ponit quod ex puris naturalibus potest homo mereri vitam eternam. Nec videtur alia differentia inter opinionem pelagii, nisi quod pelagius ponit quod cause naturales, quas habemus ex nobis ipsis, sufficiant ad eliciendum actum necessitantem deum ad dandum vitam eternam. Sed hec opinio ponit quod ad eliciendum talem concurrit necessario aliqua forma creata a deo; sed posita illa forma necessario causat illam actionem necessitantem sicut anima intellectiva. Sed opinio Iohannis ponit quod virtute nullius creati sive illud habeamus ex nobis ipsis, sive immediate a deo necessitetur deus ad acceptandum actum elicitum quemcunque."

[1]) In IV Sent. q. 8 et 9 D: „... et ideo eo ipso quod deus vult, hoc est justum fieri."

[2]) cf. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik S. 148.

[3]) In II Sent. q. 19 H: „... Respondeo nunquam peccat homo nisi quia tenetur facere quod non facit vel quia facit quod non debet facere: per ista fit homo debitor. Deus autem nulli tenetur nec obligatur tan-

die in der potentia ordinata festgelegten positiven Gesetze absolut verpflichtend — stante divina ordinatione, wie Ockam oft hinzufügt.[1]) Der Promulgation dieser Satzungen, von denen als positiven ein Beweis nicht möglich ist, dient die heilige Schrift.[2])

Bis hierher bewegt sich die ethische Theorie Ockams ganz auf objektivem Gebiet. Doch auch sie leugnet das Wirken subjektiver Antriebe zur Sittlichkeit nicht. Neben dem positiven System gibt es nach Ockam nämlich noch notwendige, universale ethische Grundsätze, welche — ebenfalls Ausdruck des göttlichen Willens[3]) — den Inhalt einer nicht positiven, demonstrativen Moralphilosophie ausmachen.[4]) So befremdend

---

quam debitor et ideo non potest facere quod non debet facere nec potest non facere quod debet facere." cf. ibid. O; In III Sent. q. 13 B: „... quia ideo voluntas divina non indiget aliquo dirigente, quia illa est prima regula directiva et non potest male agere ..." In IV Sent. q. 8 et 9 D.

[1]) In III Sent q. 12 E: „... sicut facere aliquid quia est preceptum divinum est actus ita virtuosus quod non potest fieri viciosus stante precepto divino." cf. ibid. LL; CCC; In II Sent. q. 19 P.

[2]) cf. Quotlib. IV q. 4 (zitiert nach Seeberg, Dogmengeschichte III S. 613).

[3]) In III Sent. q. 13 C: „... Impossibile est quod aliquis actus voluntatis elicitus contra conscientiam et contra dictamen rationis ... sit virtuosus. Patet de conscientia recta, quia talis eliceretur contra preceptum divinum et voluntatem divinam volentem talem actum elicere conformiter rationi recte." vgl. hierzu die folgende Anmerkung; Dorner, Verhältnis von Staat und Kirche nach O. (Theolog. Studien u. Kritiken 1885) S. 682.

[4]) Quotlib. II q. 14: „Circa secundum sciendum est quod moralis doctrina habet plures partes, quarum una est positiva alia non positiva. Scientia humana positiva est, que continet leges humanas et divinas, que obligant ad persequendum vel fugiendum ista, que nec bona sunt nec mala, nisi quia sunt prohibita vel imperata a superiore, cuius est leges statuere. Scientia moralis non positiva est illa scilicet que omni precepto dominans dirigit actus humanos, sicut principia per se nota vel nota per experientiam ... Circa tertium dico quod moralis scientia positiva, cuiusmodi est scientia juristarum, non est scientia demonstrativa ... Sed disciplina moralis non positiva est scientia demonstrativa, quia noticia deducens conclusiones sillogistice ex principiis per se notis vel per experientiam scitis est demonstrativa ... multa sunt principia per se nota in philosophia morali, puta quod voluntas debet se conformare recte rationi et quod omne malum est vitabile et fugiendum. Similiter per experientiam sciuntur multa principia ibidem sicut manifeste patet sequenti experientia. Et ultra dico quod illa scientia est certior multis aliis pro quanto quilibet potest habere maiorem experientiam de suis actibus quam de aliis."

dies auf den ersten Blick angesichts des Bisherigen erscheinen mag, so wird es doch verständlich, wenn man die selbst Gottes Allmacht notwendig beherrschende Geltung des Widerspruchssatzes bedenkt. Demgemäfs kann es eine Anzahl rein formaler Sätze geben, deren Gegenteil unmöglich Geltung hat. Zu solchen oft erwähnten principiis per se notis zählt Ockam Sätze wie: omne bonum est faciendum, omne malum est vitabile et fugiendum, voluntas debet conformari se recte rationi, nullus est inducendus ad faciendum contra precepta dei sui.[1]) Aus ihnen in Verbindung mit der Erfahrung gewinnt Ockam dann seine Moralphilosophie, in welcher, wie er sagt, das Naturrecht ebenso wie in der Bibel enthalten sei.[2]) Von der Synteresis als dem Habitus dieser an sich evidenten Prinzipien, die noch bis zu Duns hin eine Rolle spielte, spricht Ockam, soweit wir sehen konnten, nicht mehr.[3]) Doch ein anderer Rest der alten Lehre von der natürlichen Moralität ist stehen geblieben: der Begriff der conscientia, der vereinzelt mit dem aristotelischen Terminus der ratio recta promiscue verwandt wird.[4]) Der Gebrauch des letzteren ist jedoch überwiegend. Die recta ratio agibilium oder prudentia[5]) ist es, welche gemäfs

---

[1]) cf. In III Sent. q. 12 QQ.

[2]) Dialogus (Goldast II S. 405): „Sed omnis consuetudo tam veritati scripturae divinae quam etiam juri naturali, quod non solum in lege et evangelio, sed etiam in vera philosophia morali habetur, cedit, si ei inveniatur adversa. . . .“ cf. Seeberg, Realenzyklop. XIV S. 279, von dem wir im Folgenden jedoch etwas abweichen; Kropatscheck, Ockam und Luther S. 68.

[3]) Anders Costantino Muschietti, Breve saggio sulla filosofia di O. S. 167, der als Beleg aber nur Biel, II Sent. d. 39 E anführt. Biel folgt in der Theorie der Synteresis jedoch Duns Skotus (vgl. auch Appel, Lehre der Scholastiker von der Synteresis S. 52) und nennt a. a. O. nur diesen sowie Thomas und Bonaventura. Die dort wiedergegebene Ansicht Ockam unterzuschieben scheint uns um so weniger berechtigt, als auch sonst in der uns bekannten Literatur der Folgezeit Ockam bei dem Kapitel über Synteresis nicht zitiert wird. (cf. die Sentenzenkommentare des Dionysius Carthusianus, sowie des Thomas von Strassburg; ferner Altenstaig, Vocabularius theologicus; Pelbartus, Rosarium theologiae.)

[4]) cf. In III Sent. q. 13 C; ibid. M.

[5]) Quodlib. IV q. 6: „. . . quia prudentia est recta ratio agibilium . . .“ cf. In III Sent. q. 11 X; q. 12 U; ibid. LL; q. 15 H. Karl Werner, Die nominalis. Psychologie der Scholastik. (Sitzungsber. d. Wiener Akad. 1881) S. 293—294.

den aus der Vernunft, Erfahrung oder Glaubenslehre stammenden Grundsätzen dem Willen als dem eigentlichen Träger der moralischen Qualität[1]) bei seinen Taten die Regel gibt,[2]) nach welchen er sich richten kann, jedoch nicht mufs.[3]) Die Konformität zu dieser Norm als einem Vernunftgebot ist, so predigt Ockam allerorten, nach der zurzeit geltenden göttlichen Ordinierung die erste Bedingung der Tugend. Nur wer die Anweisungen der Vernunft deshalb befolgt, weil sie vernunftgefordert sind, handelt sittlich.[4]) Die andere unnachläfsliche Bedingung ist die Freiheit des Handelnden: nur das ist verdienstlich, was in unserer Macht steht.[5]) Es sind aristotelische Formeln, denen Ockam, jedoch in scharfer Wendung gegen allen moralischen Eudämonismus,[6]) hier zustimmt. Der zweite dieser Gedanken wirkt wie ein scharfer Schnitt. Gegründet auf dem persönlichen Freiheitsbewufstsein Ockams,[7]) d. h. in

---

[1]) In III Sent. q. 10 R: „... Ad aliud dico quod vicium proprie non est nisi in voluntate ..."

[2]) In III Sent. q. 13 B: „... sciendum est quod ad hoc quod actus rectus primo eliciatur a voluntate necessario requiritur aliqua recta ratio in intellectu. Hoc patet per rationem et auctoritates. Per rationem, quia illa voluntas, que potest quantum est de se bene agere et male, quia de se non est recta, necessario ad hoc quod recte agat indiget aliqua regula dirigente alia a se."

[3]) In III Sent. q. 11 X: „... voluntas potest discordare a ratione et potest velle oppositum, potest etiam suspendere omnem actum . . ." q. 12 QQ: „... quia habens tam universalem quam particularem noticiam potest ex malicia facere contra utramque." cf. Quodlib. I q. 16.

[4]) In III Sent. q. 12 CCC: „... nullus actus est perfecte virtuosus nisi voluntas per illum actum velit dictatum a recta ratione propter hoc quod est dictatum a recta ratione, quia si vellet dictatum a ratione non quia dictatum, sed quia delectabile vel propter aliam causam, iam vellet illud dictatum, si solum esset ostensum propter apprehensionem sine recta ratione; et per consequens ille actus non esset virtuosus, quia non eliceretur conformiter recte rationi, quia hoc est elicere conformiter rationi recte: velle dictatum a ratione recta propter hoc quod est dictatum." cf. In III Sent. q. 11 X; ibid. Z; q. 13 C.

[5]) In I Sent. d. 17 q. 1 H: „Nunquam est perfectio moralis nisi quia est in potestate alicuius." In III Sent. q. 10 R: „... et ideo requiritur ad bonitatem actus quod sit in potestate voluntatis habentis talem actum." cf. Quodlib. IV q. 6; In IV Sent. q. 8 et 9 D. Vgl. auch S. 75 Anm. 2.

[6]) cf. Karl Werner, l. c. S. 284, 286 Anm. 2.

[7]) Quodlib. I q. 16: „Circa primum dubium dico quod non potest probari [libertas voluntatis] per aliquam rationem . . . Potest tamen evi-

seiner Sprache: bewiesen durch Erfahrung, die man nicht ableugnen darf,[1]) trennt er Ockam zunächst von der überlieferten Form der Gnadenethik, indem er überall die Handhabe bietet, das Mitwirken göttlicher Gnade als ein die Verdienstlichkeit des Handelnden nicht ermöglichendes, sondern vielmehr aufhebendes Moment zu kritisieren.[2]) Hiermit zugleich auch die alten Beziehungen zwischen Gott und der Seele unterbrechend, vollendet er diesen Rifs, indem er, jede ursprüngliche Richtungsbestimmtheit des Willens zum Guten oder Bösen ausschliefsend, auch das Vorhandensein eines inneren Strebens nach dem Göttlichen negiert.[3]) Jetzt sind die Brücken zwischen Gott und dem Menschen abgebrochen und ein fast juristisches Verhältnis zwischen zwei gegeneinander abgeschlossenen Persönlichkeiten (Gott als res singularissima!) ist an ihre Stelle getreten. Dabei wurde Gott in unerreichbare Fernen gerückt und seine Macht unermefslich gesteigert, und der Mensch gewann an Selbständigkeit, innerer Kraft und Gröfse.

Mit Ockam bricht die Reihe der grofsen, führenden Geister der Scholastik ab. Augustin gab ihr das Thema und die folgenden Jahrhunderte spielten die Variationen, sich mehr und mehr von den alten Klängen entfernend. Unter der Decke des christlichen Weltbildes flofs der grofse Entwicklungsprozefs der menschlichen Seele dahin, stetig sich ändernd, neue Geistesformen zeugend, von denen charakteristische Veränderungen der auf ihnen lagernden Schicht scholastischer Begriffe uns Kunde gaben. Bei Ockam tritt die Diskrepanz zwischen dem christlich-aristotelischen System und dem geistigen Entwicklungspunkt deutlich zu Tage. Allein die Tatsache, dafs er jenes nicht beiseite schiebt, dafs es ihm doch noch Geltung

---

denter cognosci per experientiam, per hoc quod homo experitur quod quantumcunque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel nolle."

[1]) In III Sent. q. 8 D: „... nihil debet negari quando habetur certa experientia ad hoc ponendum."

[2]) Quodlib. VI q. 1: „Preterea: nihil est meritorium nisi quod est in nostra potestate. Sed illa caritas non est in nostra potestate, ergo actus non est meritorius principaliter propter illam gratiam, sed propter voluntatem libere causantem." cf. ibid. q. 2; In I Sent. d. 17 q. 1 H; In III Sent. q. 8 D.

[3]) cf. Karl Werner, l. c. S. 281.

hat, zeigt trotz all des Neuen in ihm seine Zugehörigkeit zur Scholastik. Andere Männer seiner Zeit vollzogen die Abwendung. Man verwarf Aristoteles und den Augustin der Scholastik, die Antike, d. h. Plato und vor allem die Stoa, die nun bald die Geister beherrschen sollte, wurde auf den Schild gehoben. Und der Kronzeugen einer war wieder — Augustin:[1]) Alter Text mit neuen Augen gelesen.

[1]) cf. Petrarca, Gespräche über die Weltverachtung.

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

ABHANDLUNGEN
ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON BENNO ERDMANN
XLVIII

DILTHEYS PSYCHOLOGIE
DES
DICHTERISCHEN SCHAFFENS

VON

WALTER HEYNEN

HALLE a. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1916

ABHANDLUNGEN
ZUR
PHILOSOPHIE
UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

ACHTUNDVIERZIGSTES HEFT

WALTER HEYNEN

DILTHEYS PSYCHOLOGIE DES DICHTERISCHEN SCHAFFENS

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1916

DILTHEYS PSYCHOLOGIE

DES

DICHTERISCHEN SCHAFFENS

VON

WALTER HEYNEN

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1916

Meinen lieben Freunden

HEINZ AMELUNG

KURT GRAU

Meines Erlebens quellende Brunnen
Liegen im Grunde —
Wer kann sie fassen?
Meiner Seele leuchtendste Blumen
Blühen im Grunde —
Wer sieht sie glühn?
Und ich selber, ich suche vergebens
Quellende Brunnen,
Leuchtende Blumen des Lebens.
Denn nur ein Wunder
Läfst mich entdecken,
Dafs sich im Grunde
Schätze verstecken —
Ach nur ein Wunder
Läfst mich versinken,
Quellen des tiefsten Lebens zu trinken.

Carl Hauptmann, Aus meinem Tagebuch.

A

Inhaltsübersicht.

Literaturverzeichnis.

Wilhelm Dilthey, Charles Dickens und das Genie des erzählenden Dichters. Illustrierte deutsche Monatshefte. 1877. (Zitiert als) = Dickens.

— Über die Einbildungskraft der Dichter. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Bd. X. 1878. = Zs. f. Völkerpsychologie.

— Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn. Rede zur Feier des Stiftungstages der militärärztlichen Bildungsanstalten. 2. August 1886. = Rede.

— Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine zu einer Poetik. Philosophische Aufsätze, Zeller gewidmet. 1877. = Einbildungskraft.

— Über die Möglichkeit einer allgemein gültigen pädagogischen Wissenschaft. 19. Juli 1888.

Abhandlungen der Kgl. Preufs. Akademie der Wissenschaften. = Pädagogik.

— Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unsres Glaubens an die Realität der Aufsenwelt und seinem Recht. 1. Mai 1890. Akad. der Wiss. = Realität.

— Die drei Epochen der Ästhetik und ihre heutige Aufgabe. Deutsche Rundschau. 1892. Heft 11. = Ästhetik.

— Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie 20. Dezember 1894. Akad. der Wiss. = Ideen.

— Beiträge zum Studium der Individualität. 15. April 1895. Akad. der Wiss. = Individualität.

— Die Entstehung der Hermeneutik. Philosophische Abhandlungen für Sigwart. Tübingen 1900. = Hermeneutik.

— Das Erlebnis und die Dichtung. 3. Aufl. 1910. = Erlebnis.

B. Erdmann, Rede auf Dilthey. 4. Juli 1912. Akad. der Wiss. = Rede auf Dilthey.

— Zur Theorie der Apperzeption. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Bd. X. 1886. = Apperzeption.

B. Erdmann, Logik. 1. Band: Logische Elementarlehre. 2. Aufl. Halle 1907. = Logik.

— Die Funktionen der Phantasie im wissenschaftlichen Denken. Berlin 1913. = Phantasie.

G. Fechner, Elemente der Psychophysik. 2 Bde. 3. Aufl. Leipzig 1907. = Psychophysik.

— Vorschule der Ästhetik. 2 Teile. 2. Aufl. Leipzig 1897. = Vorschule.

M. Frischeisen-Köhler, Wilhelm Dilthey als Philosoph. Logos 1912. = Logos.

B. Grothuysen, Wilhelm Dilthey. Deutsche Rundschau. Heft: Februar-März 1913. = Rundschau.

Ed. v. Hartmann, Die moderne Psychologie. Leipzig 1901. = Psychologie.

Herbart, Lehrbuch zur Psychologie. Werke ed. Kehrbach. Bd. IV. Langensalza 1891. = Werke.

Herder, Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit. Werke ed. B. Suphan. Bd. 13. = Werke.

Hugo von Hofmannsthal, Der Dichter und diese Zeit. Die prosaischen Schriften gesammelt. Bd. 1. Berlin 1907. = Dichter.

Hermann Lotze, Grundzüge der Ästhethik. 3. Aufl. 1906. = Ästhetik.

E. Meumann, Ästhetik der Gegenwart. 2. Aufl. 1912. = Ästhetik d. Gegenw.

Friedrich Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches. — Fröhliche Wissenschaft. = Grofse Ausgabe der Werke. Abtlg. I, Bd. II u. V.

Edgar Allan Poe, The philosophy of composition. The complete works of Poe ed. by Charles F. Richardson. Bd. 1. = works.

Wilhelm Scherer, Poetik. Berlin 1888.

Ferdinand Jakob Schmidt, Das Erlebnis und die Dichtung. Preufs. Jahrbücher. Bd. 123. Februar 1906. = Schmidt.

Arthur Stein, Der Begriff des Geistes bei Dilthey. Bern 1913. = Stein.

I.

Es erscheint befremdend, der Voraussetzung einer Sache diese selbst — in unsrem Fall die Darstellung der dichterischen Organisation — vorauszuschicken. Und doch darf ein solches Beginnen sich nicht allein auf das Beispiel Diltheys stützen, der gleichfalls erst der voraufgegangenen Schilderung den „Versuch einer psychologischen Erklärung“[1]) folgen liefs; es darf auch eine solche Umstellung vorgenommen werden, weil das vorliegende Problem, man möchte sagen: leider, kein Sonderdasein führt, vielmehr nur ein Glied in der Kette Diltheyscher Philosopheme ist. Es empfiehlt sich, gleich eingangs festzuhalten, dals die Diltheysche Theorie des dichterischen Schaffens keine Pforte ist, durch die wir in den Bau eines philosophischen Systems eintreten; beide Bilder sind da verfehlt: wie seine Philosophie letzten Endes ein Torso geblieben ist, so stellt sich seine Poetik weder als Fundament noch als Schlufsstein dar. Dafs beidemal ganz gleicherweise das eigentlich Abschliefsende fehlt, lag in Diltheys Natur begründet.

Sein reicher Geist duldete kein Verweilen, zielten doch die Probleme, die zu lösen er unternommen hatte, nicht darauf ab, den einzelnen Gegenstand auszuschöpfen; er sah stets hinter dem behandelten Objekt das Allgemeine, den grofsen Lebenszusammenhang, und so war es seine Absicht[2]) in den einzelnen Typen die Seiten dieses Zusammenhangs zu erfassen und darzustellen. Groethuysen hat uns[3]) berichtet, wie in Dilthey die Gedanken einander förmlich jagten, Anschauungen nicht selten von recht entgegengesetzten abgelöst wurden, und so stets zahlreiche Pläne im Widerstreit lagen. Als er beispielshalber

[1]) Einbildungskraft S. 351.
[2]) Stein S. 3.
[3]) S. 89.

1862 an dem Aufsatz über Schlosser arbeitete, las er nicht blofs die Historiker jener Zeit, sondern griff bald in alle benachbarten und weiter abliegenden Epochen über. Damit aber rief er förmlich ein Heer der verschiedensten Ideen und Pläne auf, ein Kolleg über die geistige Entwicklung des sechzehnten Jahrhunderts drängte sich vor und alles dies — ich gebrauche die Worte Diltheys — „mischte sich wundersam mit dem armen Schlosser."

Dieser Zug scheint mir für Dilthey von typischer Bedeutung, denn hierin liegt bereits die Notwendigkeit seiner Wandlung, all das „Suchen und Erproben",[1]) das seinen Standpunkt verändern mufste, worauf zuerst B. Erdmann mit der pietätvollen Rücksichtnahme, wie es eine Gedächtnisrede erheischte, feinfühlig hingewiesen hat.

Der Kernpunkt ist damit blofsgelegt. Was hier Sonderaufgabe ist, war es für Dilthey nie, konnte es nie sein. Im Novalisaufsatz etwa interessierte ihn die literarhistorische Erkenntnis, die doch erst gewonnen werden mufste, nur insofern als sie Mittel zu der wichtigeren Erkenntnis von Weltanschauungsmotiven sein sollte, wie sie in der auf Kant und Fichte folgenden Generation vertreten waren.[2])

Dilthey trieb es stets höheren, letzten Zielen entgegen. Naturgemäfs sind mit diesen Vorzügen nicht wenige Mängel verknüpft. Der Zug zum Grofsen hat mit einiger Notwendigkeit ein Übersehen des Kleinen, ein Nichtachten des oft nur scheinbar Unbedeutenden im Gefolge; wo aber Dilthey dennoch darauf eingeht, spürt man leicht heraus, wie es ihn fortdrängt, dem Nächsthöheren zu, ohne dafs ihm dieses Nächsthöhere immer schon bekannt gewesen wäre. Eine wohlgegliederte Abfolge kann dann nicht inne gehalten werden. Ein erster Standpunkt ward aufgegeben, aber der zweite noch nicht gewonnen, oder es wird versucht, verschiedene Fragen gleichzeitig zur Lösung zu bringen. Das alles aber führt zu einer dunklen, oft nicht leicht verständlichen Sprache, der man es anmerkt, wie mühsam die darin enthaltenen Gedanken geboren sind, und unter welchem Zwang eine Synthese vollzogen ist.

---

[1]) Rede auf D. S. 16.

[2]) Erlebnis S. 274.

Ehe wir darauf näher eingehen, wenden wir uns vorerst seiner eignen Darstellung zu und suchen zu wiederholen, wie er uns den Dichter in Skizze und Gemälde festgehalten hat.

II.

Seit frühem las Dilthey auf, was an Äußerungen und Selbstbeobachtungen die klassische Zeit, die wahrlich nicht arm daran ist, ausgestreut hatte, sammelte er, was mit noch größerer Freigebigkeit von den Dichtern des neunzehnten Jahrhunderts gespendet worden war, um so aus kleinen und kleinsten Steinchen wie im Mosaikbilde den Typus, besser: die Typen des Dichters erstehn zu lassen. Zu George Sand und Alfieri, Novalis, Lessing und Dickens ist er gern und oft in die Werkstatt gegangen, um Schöpfungen im Werden zu sehen, ihr Leben fern dem Leben zu erspähen; und als Hermann Grimms Vorlesungen über Goethe in Buchform erschienen, hat er sich, daran anknüpfend, zum erstenmal eingehender über die dichterische Phantasie geäußert.[1]) Noch spät, 1905, hat er dann ältere, in jene Richtung weisende Aufsätze unter dem einenden Titel „Das Erlebnis und die Dichtung" zusammengefaßt und ihnen einen neuen, über Hölderlin, hinzugefügt. Zwischen jene Arbeiten stellt sich, die wohl wichtigste auf diesem Gebiet, sein Versuch einer Poetik, den er der Gabe für Zeller beigesteuert hat.

„Poesie ist Darstellung und Ausdruck des Lebens. Sie drückt das Erlebnis aus, und sie stellt die äußere Wirklichkeit des Lebens dar."[2]) Braucht man nach dieser bündigen Formel noch ausdrücklich zu versichern, daß Dilthey nichts hält von der gräzisierenden und romantischen Richtung, die den Dichter „in die Wolken idealer Formen" versetzt?[3]) Vielmehr wird es ohne Umschweif ausgesprochen, daß ein gleicher Boden so Dichter wie Politiker, so Forscher wie Erfinder keimen sähe. Die Erfahrung zieht um sie alle den gleichen Kreis (dessen Durchmesser freilich dem einen größer erscheint als dem anderen), und sie alle werden getragen von dem éinen mächtigen Untergrund: dem Leben.

---

[1]) Zu vergleichen ist das Literaturverzeichnis am Schluß.
[2]) Erlebnis S. 177.
[3]) Einbildungskraft S. 337.

Auf dem Erlebnis ruht daher alle wahre Poesie und dem Leben entstammen ihre Elemente; sind es doch Vorstellungen, die wir aus dem Leben geschöpft und die sich kristallisiert haben zu „Motiv oder Fabel, Charakter oder Handlung.“ Solche Umwandlungen oder, um einen Ausdruck Diltheys zu gebrauchen, „Transformationen von Lebensvorstellungen“[1]) danken ihren Ursprung der Einbildungskraft. Nun wiederholt sich dies Geschehen in jeder von der Wirklichkeit durchpulsten Seele, indes die Dichtung Zusammenhang hineinbringt; der einzelne Fall wird zum allgemeinen, das Zufällige zum Notwendigen umgebildet und geschichtliche Bedingnis herausgestellt. Solche Prozesse vollziehen sich durch die Kraft des Dichters, durch jenes Schaffen, das wir als die dem Dichter eigentümliche Einbildungskraft bezeichnen, über deren Wesen Dilthey uns Aufklärung geben will.

Nach dem vorher Gesagten schaltet jede mystische Quellenforschung aus. Unsre Rechnung zeigt keine unbekannte, die sich nicht durch einen andren Faktor ausdrücken liefse, bietet das Leben doch allenthalben den markigen Unterton. „Eine mächtige Lebendigkeit der Seele, Energie der Erfahrungen vom Herzen und der Welt, Kraft der Verallgemeinerung und des Beweises bilden den gemeinsamen mütterlichen Boden geistiger Leistungen von sehr verschiedener Art.[2])

So ist die Dichternatur graduell nur, nicht qualitativ von anderen Naturen unterschieden. Solche graduellen Verschiedenheiten beginnen bei der Wahrnehmung; hier bereits fängt die Schaffenskraft an zu wirken: sie webt das Netz der Beziehungen zwischen Persönlichkeit und Leben. Indem wir zu einer Umgebung in Verhältnis gesetzt sind, ist für uns ein gewisser Standpunkt damit verbunden, der Zustand und Tätigkeit umschliefst. Umwogt vom Gebiete des Alltags, verspüren wir stündlich die rauhen Kanten der Wirklichkeit; sie zu glätten, ist der Körper in mächtiger Arbeit bemüht, gleichzeitig aber erleben wir in uns das Streben, die verzerrende Linie im Bilde des Lebens zu tilgen, des Niederdrückenden, das dem Gefühl der Nichtigkeit anhaftet, ledig zu werden und statt dessen

---

[1]) Einbildungskraft S. 338.
[2]) Einbildungskraft S. 337.

einen tieferen, zweckhaften Zusammenhang in das Ganze zu bringen. Deshalb biegen wir die Geschehnisse vermöge unsrer Einbildungskraft zur Poesie um, die demnach die Absicht verfolgt, das Lebensgefühl nicht in den Schatten der Vergänglichkeit verblassen, sondern ausklingen zu lassen als vollen, befreienden Akkord.

Dies die Funktion der Poesie.[1] Sie wirkt sich aus durch jene bezeichnete Gestaltung, die ihr die Dichter“ zuteil werden lassen, und nimmt nach dem Gesagten ihren Ursprung in der Wahrnehmung.

Demgemäfs hat an dieser Stelle die Beobachtung gradueller Sonderheiten einzusetzen. Sie wird dann feststellen können, wie das Wahrnehmungsbild beim Dichter viel genauer aufnimmt; während auf der einen Seite eine gröfsere Fläche umspannt wird, werden anderseits Einzelheiten klarer erfafst, und Konturen heben sich schärfer voneinander ab. Der gleiche Ausschnitt, der sich dem Alltagsmenschen auch bietet, wird hier von einem saitenreicheren Empfindungsvermögen gleichsam eingesogen; daher denn auf Grund einer viel eindringlicheren, lebendigeren Erinnerung eine anschaulichere Vorstellung, die nicht selten die Deutlichkeit der ursprünglichen Wahrnehmung erreicht (wobei natürlich diese Fähigkeit wesentlich abhängig ist von der erstmaligen Intensität der Gefühle).

Uns allen ist eine so plastische Greifbarkeit der Dinge in Gegenwart und Erinnerung bekannt aus Kindertagen, aber garnicht anders steht es um den Dichter, der sich dieses Blicken mit Kinderaugen zeit seines Lebens bewahrt hat. Es gleicht das Genie nach Diltheys schönem Bilde einem Reisenden, „welcher unbekümmert um ein Ziel alles, was ihm begegnet, um seiner selbst willen betrachtet und jeden Eindruck als eine Nachricht auffafst über das Innere der Dinge. Das Auffassen selber ist sein Geschäft, er ist daher besonders fähig, sich zu freuen, im Moment zu leben, dem Eindruck sich frisch, ganz und unbefangen hinzugeben.“[2]

Ein so gerichteter Geist schafft aber nicht blofs Phantasie durch Umbildung und Erneuerung, er lebt und webt zugleich

[1]) Einbildungskraft S. 341.
[2]) Dickens S. 485.

in ihr. Denn wir haben von dieser Erschaffung das Wirken der Phantasie zu trennen, die uns eine zweite Welt bereits aufgebaut hat. Unsre höchsten Ideale und Kulturwerte, vor allem die Schöpfungen religiösen Lebens sind darin angesiedelt. So erfassen wir die Phantasie als den „Inbegriff der Seelenprozesse, in denen die dichterische Welt sich bildet.“ [1])

Solchermafsen drücken die bezeichneten Vorgänge von allen Seiten auf den Dichter, und auf sie alle ist er abgestimmt. Ein Leidend-Geniefsen wird, mit Hofmannsthal[2]) zu reden, der Inhalt seines Lebens. „Er gleicht dem Seismographen, den jedes Beben, und wäre es auf Tausende von Meilen, in Vibrationen versetzt. Es ist nicht, dafs er unaufhörlich an alle Dinge der Welt dächte. Aber sie denken an ihn. Sie sind in ihm, so beherrschen sie ihn . . . Sein unaufhörliches Tun ist ein Suchen von Harmonien in sich, ein Harmonisieren der Welt, die er in sich trägt. In seinen höchsten Stunden braucht er nur zusammenzustellen und was er nebeneinanderstellt, wird harmonisch.“

Die voraussetzende Annahme Diltheys, welche einzelne Vorgänge zur enggegliederten Kette dichterischen Prozesses fügt, wird hier zugleich nochmals bestätigt: dafs nämlich eine besondere Aufnahmekraft für das Erlebnis sich in eine ähnliche der Nachbildung umzusetzen vermag. Selten nur fehlt die vervollständigende Fähigkeit, die Eindrücke in ähnlicher Stärke zu projizieren und sie durch klare Zeichnung anderen zu vollem Nacherleben möglich zu machen. Allein dabei werden sich nicht immer die Bilder dichterischer Vorstellung innerhalb der Grenzen halten können, die eine engherzige Realität um uns gezogen hat.

„Das ist das Merkmal des grofsen Dichters, dafs seine konstruktive Phantasie aus Erfahrungselementen, getragen von den Analogien der Erfahrung, einen Typus von Person oder Handlung hervorbringt, der über die Erfahrung hinausgeht und durch den wir diese noch besser begreifen.“ [3]) Man fühlt den Punkt heraus, von dem sich die gern behauptete Verwandt-

---

[1]) Erlebnis S. 185.

[2]) Dichter S. 34.

[3]) Einbildungskraft S. 351.

schaft dichterischer Einbildungskraft mit Traum und Wahnsinn herleitet; mit welchem Recht, wird später zu zeigen sein.

Nur eines ist an dieser Stelle noch zu sagen.

Wir hatten die Funktion der Poesie in der Inaktivierung eines uns erhebenden Lebensgefühls erkannt. Bliebe die Frage offen, ob der Anstofs zu solcher Gefühlsäufserung von innen oder aufsen erfolge. Dilthey hat in seiner bewunderungswürdigen Art fein dargelegt, wie beide Wege beschritten worden sind und noch beschritten werden. Wir gewahren die Vorliebe mancher Dichter für eine rein quantitative Menge des Erlebens: die Beispiele wären zu häufen, welche belegen, wie solche Naturen von Unternehmen zu Unternehmen stürzen, die Höhen und Täler, die das Leben an Freud und Leid bietet, wiederholt zu durchmessen drängen, kurz, im tollsten Wirbeltanz des Lebens erst innere Beruhigung finden. Zum andern dann bemerken wir, wie der Blick kaum die Aufsenwelt streift, nur Zustände des eignen Gemüts erfafst und kultiviert werden und so die weite Welt der Dichtung ausschliefslich in der eigensten Persönlichkeit wurzelt.[1])

Ein glücklicher Griff liegt in dieser Kontrastierung, und er macht die Antithese umso eindrucksvoller, als Dilthey die bedeutungsreichsten Namen an ihre Gegenpole geknüpft, Shakespeare und Goethe einander gegenübergestellt hat.

III.

In den „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit" hatte Herder die Phantasie als die noch unerforschteste und vielleicht unerforschlichste aller menschlichen Seelenkräfte erklärt.[2]) „Denn da sie mit dem ganzen Bau des Körpers, insonderheit mit dem Gehirn und den Nerven zusammenhängt, wie so viel wunderbare Krankheiten zeigen, so scheint sie nicht nur das Band und die Grundlage aller feinern Seelenkräfte, sondern auch der Knote des Zusammenhangs zwischen Geist und Körper zu seyn, gleichsam die sprossende Blüte der ganzen sinnlichen Organisation zum weitern Gebrauch der denkenden Kräfte."

[1]) Erlebnis S. 216.
[2]) Werke Bd. 13, S. 307.

Wie weit war in jenem Zeitraum von noch nicht hundert Jahren die Wissenschaft vorgeschritten, die in der Person Diltheys nun mutig diesem Problem nachging, das Herder nur erst zaghaft berührt hatte. Allerdings war auch von ihm der eigentliche Angelpunkt richtig erkannt worden, wenn er auf den physiologisch-psychologischen Zusammenhang verwiesen hatte. Auch Dilthey mufste da ansetzen und hat da angesetzt.

Der zuvor nachgezeichneten Beschreibung der dichterischen Organisation hat er in der Poetik eine psychologische Erklärung angeschlossen und an andrer Stelle[1]) sich über die Notwendigkeit des Zusammengehens von jeglicher Erfahrungswissenschaft des Geistes mit der Psychologie ausgelassen: „Eine Empirie, welche auf die Begründung dessen, was im Geiste geschieht, aus dem verstandenen Zusammenhang des geistigen Lebens, verzichtet, ist notwendig unfruchtbar. Dies kann an jeder einzelnen Geisteswissenschaft nachgewiesen werden. Jede von ihnen bedarf psychologischer Erkenntnisse." Und weiter: „Geschichte und Theorie von Litteratur und Kunst findet sich überall auf die zusammengesetzten ästhetischen Grundstimmungen des Schönen, Erhabenen, Humoristischen oder Lächerlichen zurückgeführt. Dieselben bleiben dem Litterarhistoriker ohne psychische Analyse dunkle und todte Vorstellungen. Er kann das Leben keines Dichters verstehen ohne Kenntnisse der Processe der Einbildungskraft. Es ist so, und keine Absperrung der Fächer kann es hindern: wie die Systeme der Kultur: Wirtschaft, Recht, Religion, Kunst und Wissenschaft, wie die äufsere Organisation der Gesellschaft in den Verbänden der Familie, der Gemeinden, der Kirche, des Staates aus dem lebendigen Zusammenhang der Menschenseele hervorgegangen sind, so können sie schliefslich auch nur aus diesem verstanden werden. Psychische Tatsachen bilden ihren wichtigsten Bestandteil, ohne psychische Analyse können sie also nicht eingesehen werden."

An einer dritten Stelle finden wir endlich, wie Dilthey die psychologische Auslegung gehandhabt wissen will.[2]) Sie geht „von der Versetzung in den schöpferischen inneren Vor-

---

[1]) Ideen S. 9 [1317].

[2]) Hermeneutik S. 202.

gang aus, und sie schreitet vorwärts zur äufseren und inneren Form des Werks, von ihr aber weiter zur Erfassung der Einheit der Werke in Geistesart und Entwicklung ihres Urhebers."

Der theoretischen Einsicht vermochte Dilthey mit der Übertragung in die Praxis leider nie recht zu folgen, und er hat sich diese Unstimmigkeit von Ebbinghaus[1]) nicht ganz ungerechtfertigterweise vorhalten lassen müssen. Wir werden das des weiteren noch bestätigt sehen. Augenblicklich ist für die methodologische Frage anzuknüpfen an die grofse programmatische Abhandlung, die Dilthey unter dem Titel „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" zu Ausgang des Jahres 1894 der Akademie der Wissenschaften vorgelegt hatte. Wir können und müssen uns sogar daran halten, weil Dilthey in den früheren „Bausteinen zu einer Poetik" wie in der späteren Sammlung von „Erlebnis und Dichtung" mit knappen Worten für die Methodik auf die hier eingeschlagene Richtung gewiesen hatte.[2])

In jenem Akademiebericht hat er sich allen sonstigen Sprachdunkelheiten zum Trotz recht deutlich als ein unversöhnlicher Gegner der erklärenden Psychologie bekannt. Ihm schien es von je ein fruchtloses Unternehmen, die Geisteswissenschaften in Parallele zu den Naturwissenschaften zu setzen, sodafs sie wie diese „aus einer begrenzten Zahl eindeutig bestimmter Elemente eine ganz vollständige und durchsichtige Erkenntnis der seelischen Erscheinungen herbeiführen sollten.[3]) Abgesehen davon, dafs derartige Hypothesen bei weitem nie die Gewifsheit der naturwissenschaftlichen erlangen würden, weil sie an

---

[1]) Zeitschrift für Psychologie Bd. 9, 1896.

[2]) Einbildungskraft S. 357. Erlebnis S. 181. „Die Assoziation, welche gegebene Elemente in einer gegebenen Verbindung zur Vorstellung wieder zurückruft, und die Einbildungskraft, welche aus den gegebenen Elementen neue Verbindungen herstellt, scheinen voneinander durch die klarste Grenzlinie getrennt. Indem man die wirkliche Beziehung dieser beiden grofsen psychischen Tatsachen untersucht, gilt es, die deskriptive Methode ohne jede Einmischung erklärender Hypothesen anzuwenden. So allein kann dem Historiker der Poesie Zutrauen entstehen, sich der feineren Einsichten der Psychologie anstatt der grobkörnigen Vorstellungen des gemeinen Lebens für seine Auffassung der Literatur zu bedienen."

[3]) Ideen S. 2 [1310].

psychologischen Tatsachen meist garnicht erprobt werden könnten, erblickt Dilthey den Cardinalirrtum darin, dafs zwar in den Naturwissenschaften die Tatsachen „von aufsen, durch die Sinne, als Phänomene und einzeln“, im geistigen Leben aber von innen gegeben seien, „als Realität und als ein lebendiger Zusammenhang originaliter“ aufträten.[1]) Dieser Erkenntnis sucht die beschreibende Psychologie gerecht zu werden, sie wird also das Seelenleben so tief wie möglich ausschöpfen und analysieren müssen. Wir brauchen den prinzipiellen Scheidungen hier nicht weiter nachzugehen, auch nicht zu erörtern, wie weit Dilthey im Recht ist, wie weit er es in seinen Ausführungen versehen hat — von Einzelnem wird hernach ohnedies noch zu sprechsn sein. Einstweilen kommt es auf etwas anderes an.

Wie die beschreibende Psychologie ihren Ausgang nehmen sollte von der Darstellung der „in jedem entwickelten menschlichen Seelenleben gleichförmig auftretenden Bestandteile und Zusammenhänge, wie sie in einem einzigen Zusammenhang verbunden sind, der nicht hinzugedacht oder erschlossen, sondern erlebt ist“,[2]) so haben auch wir mit diesem Zusammenhang zu beginnen, der sich gleichsam als eine grofse, alle übrigen seelischen Vorgänge umspannende Einheit darstellt. Er ist, wie sich ergeben wird, Ausgangs- und Endpunkt zugleich.

Nach Dilthey erleben wir ihn innerlich, aber nicht auf einmal, sondern ein Teil nach dem andern wird erfahren, gemäfs der psychischen Kraft, die uns eine gewisse Anzahl dieser Teile ins Bewufstsein heben kann. Indem nun die gleichen Verbindungen wiederkehren, wohl auch empfindungsmäfsig die Bahnen, die sie spurweis zurückgelassen haben, wieder durchlaufen, darauf allmählich umfassendere Verbindungen geschlossen werden, entsteht ein einheitliches Bewufstsein dieses Zusammenhangs, ein erworbener Zusammenhang des Seelenlebens. Dieser Zusammenhang wird nun besessen und wirkt, ob wir uns gleich dessen nicht bewufst sind und seine Bestandteile weder klar vorzustellen noch sauber voneinander zu trennen sind. Wie wir in diesen Zusammenhang einen Vorgang hineinstellen, so trennen wir ihn umgekehrt auch, sondern ihn aus und gelangen

---

[1]) Ideen S. 5 [1313].
[2]) Ideen S. 14 [1322].

so zu „Abstraktion, Einteilung, Benennung, Definition“. Der Einzelvorgang ist von der Gesamtheit des Seelenlebens abhängig und in ihr bestimmt; daher wir von diesem Zusammenhang aus verstehen, während wir „durch rein intelektuelle Prozesse“ erklären.

An diesem Verfahren des Verstehens soll die Nachkonstruktion der psychischen Konstitution des Menschen festhalten. „Der erfahrene Zusammenhang des Seelenlebens mufs die feste, erlebte und unmittelbar sichere Grundlage der Psychologie bleiben.“[1])

---

[1]) Zu vgl. ist dazu: Einbildungskraft S. 356/7. „Dieser erworbene Zusammenhang unseres Seelenlebens umfafst nicht nur unsere Vorstellungen, sondern auch die aus unsren Gefühlen entsprungenen Werthbestimmungen und die aus unsren Willenshandlungen entstandenen Zweckideen, ja die Gewöhnungen unsres Gefühls und unsres Willens. Er besteht nicht nur in den Inhalten, sondern auch in den Verbindungen, die zwischen diesen Inhalten hergestellt sind. Denn diese Verbindungen sind gerade so wirklich, als die Inhalte es sind. Als Beziehungen zwischen Vorstellungsinhalten, als Verhältnisse von Werten zueinander, als Gefüge von Zwecken und Mitteln sind diese Verbindungen erlebt und erfahren.

Und zwar geht durch diesen so verwickelten Zusammenhang eine Gliederung, welche in der Struktur des Seelenlebens angelegt ist. — —

So höchst zusammengesetzt nun dieser Zusammenhang des Seelenlebens ist: er wirkt als ein Ganzes auf die im Blickpunkte der Aufmerksamkeit befindlichen Vorstellungen oder Zustände; seine einzelnen Bestandteile sind nicht klar gedacht und nicht deutlich unterschieden, die Beziehungen zwischen ihnen sind nicht zu hellem Bewufstsein erhoben, und doch wird er besessen und wirkt; das im Bewufstsein Befindliche ist zu ihm orientiert; es ist von ihm begrenzt, bestimmt und begründet. Sätze haben in ihm ihre Gewifsheit; Begriffe haben durch ihn ihre scharfe Begrenzung; unsere Lage im Raum und in der Zeit hat an ihm ihre Orientierung. Ebenso empfangen aus ihm die Gefühle ihr Mafs für den Zusammenhang unseres Lebens. Unser Wille, welcher zumeifst mit Mitteln beschäftigt ist, bleibt vermittelst desselben Zusammenhanges beständig des Gefüges der Zwecke gewifs, in welchem die Mittel begründet sind. So wirkt dieser Zusammenhang in uns, dunkel wie wir ihn besitzen. Er reguliert und beherrscht glühende Wünsche des Augenblicks, die das Bewufstsein ganz zu erfüllen scheinen, und neue Begriffe oder Tatsachen, die noch fremd, ja feindlich ihm gegenüberstehen.“ Desgleichen S. 388/9. Rede S. 15. Pädagogik S. 817. Ideen S. 13 [1321]. „Der seelische Zusammenhang bildet den Untergrund des Erkenntnisprozesses und der Erkenntnisprozefs kann sonach nur in diesem seelischen Zusammenhang studiert und nach seinem Vermögen bestimmt werden.“ S. 32 f. [1340 f.]. „Im Gegensatz zur äufseren Wahrnehmung beruht die innere Wahrnehmung auf einem Innenwerden,

In diesem Zusammenhang ist eine Struktur des Seelenlebens erkennbar. Dilthey versteht darunter jene Gliederung der inneren Zustände, die sich aus den Wechselbeziehungen zwischen

---

einem Erleben, sie ist unmittelbar gegeben. Hier ist uns in der Empfindung oder dem Lustgefühl, das sie begleitet, ein unteilbar Einfaches gegeben. Gleichviel wie die Empfindung einer violetten Farbe entstanden sein mag, als inneres Phänomen angesehen ist sie ein Unteilbares. Vollziehen wir nun einen Denkact, so ist in ihm eine unterscheidbare Mehrheit von inneren Thatsachen doch zugleich in der untheilbaren Einheit einer Funktion zusammengefafst, womit dann in der inneren Erfahrung ein Neues auftritt, welches in der Natur gar keine Analogie hat. Reflektieren wir gar auf die Selbigkeit, welche gleichzeitig mehrere innere Vorgänge zusammenhält und das Nacheinander der Vorgänge zur Einheit des Lebens zusammenfafst, so tritt hier noch erstaunlicher ein in der inneren Erfahrung als Erlebnis gegebenes hervor, das doch mit den Vorgängen der Natur keine Vergleichbarkeit hat. So erleben wir beständig Verbindungen, Zusammenhänge in uns, während wir den Sinneserregungen Verbindung und Zusammenhang unterlegen müssen. Was wir so erleben, können wir auch vor dem Verstande niemals klar machen. Die Selbigkeit, welche das Gleichzeitige und Sukzessive der einzelnen Lebensvorgänge zusammenhält, offenbart, vor den Gerichtshof des Verstandes gebracht, die Widersprüche, welche schon Herbart herausgehoben hat. Einen weiteren Zusammenhang erleben wir, wenn etwa von den Prämissen aus in uns ein Schlufssatz entsteht: Hier liegt ein Zusammenhang vor, der von den Ursachen zu den Wirkungen führt: auch dieser Zusammenhang stammt von innen, ist im Erlebnis als Realität gegeben. So concipiren wir die Begriffe von Einheit eines Mannigfaltigen, von Teilen in einem Ganzen, von Causalverhältnissen und verstehen dann durch sie die Natur, in dem wir unter bestimmten Bedingungen gleichförmiger Coexistenz oder Aufeinanderfolge diese Conceptionen auf sie anwenden.

Wir erfahren diesen Zusammenhang in uns nur stückweise; bald in diesem, bald in jenem Punkte fällt das Licht des Gewahrwerdens auf ihn; denn die psychische Kraft vermag nach einer richtigen Eigenthümlichkeit desselben stets uns eine beschränkte Zahl von Gliedern des inneren Zusammenhangs in das Bewufstsein zu erheben. Aber beständig werden uns solche Verbindungen bewufst. Bei der unermefslichen Variabilität der Bewufstseinsinhalte kehren dieselben Verbindungen immer wieder, und so tritt allmählich ihre Form mit Klarheit heraus. Ebenso wird das Bewufstsein davon, wie diese Synthesen in umfassendere Verbindungen eingehen und schliefslich einen Zusammenhang bilden, immer deutlicher, klarer und sicherer." S. 34 [1342]. „In dem Erlebnis wirken die Vorgänge des ganzen Gemüthes zusammen. In ihm ist Zusammenhang gegeben, während die Sinne uns ein mannigfaltiges von Einzelseiten darbieten. Der einzelne Vorgang ist von der ganzen Totalität des Seelenlebens im Erlebnis getragen, und der Zusammenhang, in welchem es in sich und mit dem Ganzen

Milieu und Lebenseinheit ergibt. Das Strukturzentrum stellt sich als ein „Bündel von Trieben und Gefühlen" dar, welche die Projektion von Reizen der Aufsenwelt als Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung in das Seelenleben veranlassen, nachdem zunächst die verschiedenen Eindrücke durch Gefühlsanteile in die Aufmerksamkeit erhoben worden waren. Das ruft Änderungen in der Gefühlslage hervor, und eine Steigerung oder Minderung des Daseins wird empfunden. Dieser Strukturzusammenhang ist nun insofern zweckmäfsig, als seine Bestandteile so verbunden sind, dafs daraus das Streben nach Befriedigung und Glück hervorwächst, woraus wiederum die Erhaltung der Individuen und die Steigerung von Art und Gattung folgt.[1])

---

des Seelenlebens steht, gehört der unmittelbaren Erfahrung an. Dies bestimmt schon die Natur des Verstehens unseres Selbst und Anderer. Wir erklären durch rein intellectuelle Prozesse, aber wir verstehen durch das Zusammenwirken aller Gemüthskräfte in der Auffassung. Und wir gehen im Verstehen vom Zusammenhang des Ganzen, das uns lebendig gegeben ist, aus, um aus diesem das Einzelne uns fafsbar zu machen." Individualität S. 297 Anmerkung. Ferner: Rede auf D. S. 13. Ebbinghaus S. 173.

[1]) Vgl. hierzu Einbildungskraft S. 356. „Aus der Aufsenwelt stammt das Spiel der Reize, das sich im Seelenleben als Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung projiziert; die so entstehenden Veränderungen werden nach ihrem Werthe für das Eigenleben im Mannigfachen der Gefühle erlebt und gemessen; dann werden von den Gefühlen aus Triebe, Begehrungen und Willensvorgänge in Bewegung gesetzt, entweder wird nun die Wirklichkeit dem Eigenleben angepafst und so rückwärts vom Selbst aus die äufsere Wirklichkeit beeinflufst, oder das Eigenleben fügt sich der harten und spröden Wirklichkeit. So besteht eine beständige Wechselwirkung zwischen dem Selbst und dem Milieu äufserer Wirklichkeit, in dem es sich findet, und in ihr ist unser Leben. Die Wirklichkeit der Wahrnehmungen, die Wahrheit der Vorstellungen ist in diesem Leben mit einer Wertabstufung verwebt, welche von den Gefühlen her über die ganze Wirklichkeit ausgebreitet ist, und von diesen geht dann die Verkettung zu der Energie und Richtigkeit der Willensäufserungen, die das System der Zwecke und Mittel bildet." S. 387. „Es gibt eine Struktur des Seelenlebens, so deutlich erkennbar als die des tierischen Körpers. Leben besteht überall in der Wechselwirkung eines beseelten Körpers mit einer Aufsenwelt, die das Milieu desselben bildet." Rede S. 15. Ideen S. 40, 62 [1370]. „Das Selbst findet sich in einem Wechsel von Zuständen, welche durch das Bewufstsein der Selbigkeit der Person als einheitlich erkannt werden; zugleich findet es sich bedingt von einer Aufsenwelt und zurückwirkend auf dieselbe, welche es dann doch in seinem Bewufstsein befafst und von den

In dem seelischen Zusammenhang stehen die Prozesse des Vorstellens, Fühlens, Wollens keineswegs getrennt nebeneinander; wenn sie im Folgenden dessen ungeachtet einzeln betrachtet

---

Acten seiner sinnlichen Wahrnehmung bestimmt weifs. Indem so die Lebenseinheit sich von dem Milieu, in welchem sie lebt, bedingt und wiederum rückwirkend auf dasselbe findet, entsteht hieraus eine Gliederung der inneren Zustände. Ich bezeichne dieselbe als Structur des Seelenlebens.“ S. 68 [1376]. „Ein Bündel von Trieben und Gefühlen, das ist das Centrum unserer seelischen Structur, von welchem aus das Spiel der Eindrücke durch den Gefühlsantheil, das von diesem Centrum aus ihnen zu Theil wird, in die Aufmerksamkeit erhoben, Wahrnehmungen und deren Verbindungen mit Erinnerungen, Gedankenreihen gebildet werden: an welche alsdann Steigerung des Daseins oder Schmerz, Furcht, Zorn sich anschliefsen. So werden alle Tiefen unseres Wesens bewegt. Und eben von hier aus gehen dann im Übergang des Schmerzes in Sehnsucht, dieser dann in Verlangen, oder in einer anderen Reihe von Gemüthszuständen, die willkürlichen Handlungen hervor. Und das ist nun für das ganze Studium dieses seelischen Structurzusammenhangs das Entscheidende: die Übergänge eines Zustandes in den anderen, das Erwirken, das vom einen zum anderen führt, fallen in die innere Erfahrung. Der Structurzusammenhang wird erlebt.“ S. 69 [1677]. „Dieser seelische Structurzusammenhang ist nun zugleich ein teleologischer. Ein Zusammenhang, welcher Lebensfülle, Triebbefriedigung und Glück zu erwirken die Tendenz hat, ist ein Zweckzusammenhang. Sofern die Theile in der Structur so miteinander verbunden sind, dafs die Verbindung Triebbefriedigung und Glück hervorzurufen, Schmerzen abzuwehren geeignet ist, nennen wir ihn zweckmäfsig. Ja in der seelischen Structur allein ist der Charakter der Zweckmäfsigkeit ursprünglich gegeben, und wenn wir etwa dem Organismus oder der Welt Zweckmäfsigkeit zuschreiben, so ist dieser Begriff uns aus dem inneren Erleben übertragen.“ S. 72, 73 [1380]. „Ich habe gezeigt, wie die Structur des Seelenlebens, welche Reiz und reagirende Bewegung miteinander verkettet, ihr Centrum in dem Bündel von Trieben und Gefühlen hat, von welchem aus der Lebenswerth der Veränderungen in unserem Milieu abgemessen und die Rückwirkungen auf dasselbe eingeleitet werden. Es hat sich weiter ergeben, dafs jeder Begriff von Zweckmäfsigkeit und von Teleologie nur das in diesem Lebenszusammenhange Enthaltene und Erfahrene ausdrückt. — — Die Verbindung der verschiedenen Vorgänge des Vorstellens, Fühlens und Wollens zu einem solchen Zusammenhang macht die Structur des Seelenlebens aus. Und zwar wird diese Verbindung so ungleichartiger Vorgänge zu einer Einheit nicht durch Schlüsse festgestellt, sondern sie ist die lebendigste Erfahrung, deren wir überhaupt fähig sind. Alle anderen inneren Erfahrungen sind in ihr eingeschlossen. Zweckmäfsigkeit ist die erlebte Grundeigenschaft dieses Zusammenhangs, nach welcher er in Befriedigung und Freude Lebenswerthe hervorzubringen die Tendenz hat.“

werden, geschieht es, um sie in ihren elementaren Vorgängen besser erfassen zu können.

1. Vorstellen:

Es soll versucht werden, den Verlauf nachzuzeichnen, der zu Vorstellungen führt, sie schwinden läfst und wieder hervorruft.

Man sollte erwarten, dafs Dilthey dabei von den Bedingungen ausgegangen wäre, welche die Vorstellungen veranlassen. Aber mühsamstes Zusammentragen aus den einzelnen Schriften klärt nur dürftig darüber auf.

Was wir erfahren, ist dies:

Die Aufsenwelt ruft durch das Spiel der Reize Empfindungen in uns hervor, deren Verknüpfung das Wahrnehmungsbild ergibt, und zwar baut die Wahrnehmung aus gleichzeitigen Empfindungen Gestalten im Raume auf. Unterstützt wird der Wahrnehmungszustand, der als solcher in der Mitte des Seelenlebens steht, von der Aufmerksamkeit, um vermittels ihrer Tätigkeit des Unterscheidens und Gleichsetzens, Sonderns und Verbindens die Eindrücke zu „appercipieren". Aus dem Material des Zustandes, der von der Wahrnehmung verblieben ist und die Bedingung der Erinnerung bildet, baut sich die Vorstellung auf und zwar mit Hilfe der gegenwärtig im Bewufstsein vorhandenen Bedingungen (d. h. durch assoziativen Zusammenhang).

Diese Grundanschauung aber ist vergessen, wenn wir im Dickens-Aufsatz[1]) die Definition, wie sie ganz ähnlich Tetens einst gab,[2]) lesen: „Eine Vorstellung ist, was von einer Wahrnehmung, wenn sie vorübergegangen ist, zurückbleibt." Die für Dilthey charakteristische Uneinheitlichkeit spricht aus der zwiefältigen Bestimmung, die von Tetens beinahe zu Wundt hin verläuft.[3])

Noch ehe sich Dilthey indes über den Begriff klar geworden, setzt seine Polemik (im Zeller-Aufsatz) ein. Die „herrschende" Psychologie (gemeint ist wohl die englische Assoziations-

---

1) S. 600.

2) Vgl. Carl Knüfer: Geschichte des Begriffs „Vorstellung" von Wolff bis Kant. Cap. V.

3) Apperception S. 310.

psychologie, obschon, wie Ebbinghaus ausgeführt hat, meist nur Herbart getroffen wird) habe die Vorstellungen als feste Gröfsen hingenommen und ihre Veränderungen durch Assoziation, Apperception und Verschmelzung bedingt erachtet. Aus so starren Verhältnissen glaubt aber Dilthey, werde sich nie das Leben der Bilder im Künstler wie im krankhaften Phantasten erklären lassen. Nach Dilthey treten die Vorstellungen nie rein für sich auf, sondern sind in Stärke und Dauer vom Gefühl und Willen abhängig, welche die Vorstellungen zumindest in der unscheinbaren Maske der Aufmerksamkeit begleiten. Aufmerksamkeit ist nämlich nach Dilthey, der sich damit Wundt nähert, ein „willentliches Verhalten“, insofern sie dagegen von Interesse, das ein Antezedenz der Aufmerksamkeit ist, geleitet ist, ein Gefühlsanteil, der aus den Wechselbeziehungen zwischen der eigenen persönlichen Lage und den Verhältnissen zum Gegenstand entspringt.[1])

Von den Wahrnehmungseinheiten, den Empfindungen, an unterliegt demnach alles inneren Veränderungen, und die Vorstellung selbst mufs als Vorgang festgehalten werden.

Wir fragen nunmehr nach den Reproduktionsbedingungen dieser Vorstellungen.

Dafs Vorstellungen, die unbewufst geworden sind, ins Bewufstsein zurückgeführt werden können und sich von neuem als wirkungskräftig erweisen, steht unumstöfslich fest; die Bedingungen, unter denen es geschieht, sind unbekannt. Ob Vorstellungen frei in uns aufsteigen, ob sie dazu jedesmal einer anderen, ähnlichen oder entgegengesetzten, aber bereits bewufst gewordenen Vorstellung bedürfen, läfst sich nicht ausmachen. Allerdings lassen sich einige Momente bestimmen, die gleichsam den Boden bilden, aus dem die Reproduktion hervorwächst. Zu ihnen zählt Dilthey den Erfahrungsakt, der den in Frage stehenden Vorstellungsinhalt festhielt, sodann alle diejenigen Vorgänge, in denen er sich wenigstens ähnlich wiederholte,

---

[1]) Diese Inkonsequenz hat schon Ebbinghaus S. 200 bemängelt, sogar ohne sie völlig zu überschauen. Zu vergleichen wären Ideen S. 39, 64, 66, 74 u. ö., dazu Pädagogik S. 828, wo zwischen einer willkürlichen [= aus Anstrengung des Willens hervorgerufenen,] dem Gegenstande zugewendeten und einer unwillkürlichen Aufmerksamkeit, die durch Bilder als solche, ohne Anstrengung, hervorgerufen ist, geschieden wird.

endlich den augenblicklichen Bewufstseinszustand. Nicht zu übersehen ist ferner die Rolle, welche die Aufmerksamkeit spielt, und auch der zeitliche Zwischenraum innerhalb des gesamten Verlaufs wird zu berücksichtigen sein.

Nach den Grundsätzen der beschreibenden Psychologie geht Dilthey bei allem höchst vorsichtig zu Werke. Er unterscheidet zwei verschiedene Vorgänge, innerhalb deren Wahrnehmung und Vorstellung oder deren Bestandteile voneinander ins Bewufstsein gerufen werden und stellt hierdurch die Ge setze der Verschmelzung und Assoziation einander gegenüber.

Bei der Verschmelzung gehen Wahrnehmung und Vorstellung inhaltlich ineinander über, ein Vorgang, den das Bewufstsein trotz der Einheit des Inhalts meist als verschiedene Akte bewahrt. Die Verquickung vollzieht sich auf Grund einer gewissen Gleichheit oder Ähnlichkeit, oft sogar vermöge eines völlig Entgegengesetzten, weil die hieran beteiligte Aufmerksamkeit nicht selten in die antipolaren Punkte ausmündet. Deshalb spielt auch die Stelle, die die betreffenden Vorstellungen im Zusammenhang des Seelenlebens einnehmen, keine Rolle.

Anders bei der Assoziation, wo, wenn man so sagen darf, die räumliche Nähe den Ausschlag gibt. Wo eine Vorstellung die andere auf Grund einer früheren Vereinigung ins Bewufstsein zurückruft, sieht Dilthey assoziatives Wirken. Mit voller Absicht überträgt er den terminus ausschliefslich auf diesen Kreis und will davon auch in der Namengebung diejenige Reproduktion geschieden wissen, die durch Kontrast oder Ähnlichkeit erfolgt war. Hume hatte auch darunter Assoziation verstanden.

Von den reproduzierten Vorstellungen hat Dilthey die Brücke zu seiner Theorie der Einbildungskraft geschlagen. Von einer unübersehbaren Kluft zwischen ihnen, die in den abstrakten Systemen einer falschen Psychologie wohl noch immer spukt, weifs die Wirklichkeit nichts. Im Gegenteil, sie steht verbindend dazwischen, da es in Wahrheit keine Rückkehr einer einmal gewesenen Vorstellung ins Bewufstsein gibt. Was wir als Reproduktion bezeichnen, ist, streng genommen, etwas ganz Anderes. „So wenig als der neue Frühling die alten Blätter mir wieder sichtbar macht, so wenig

werden die Vorstellungen eines vergangenen Tages an dem heutigen wiedererweckt, etwa nur dunkler oder deutlicher." Diesen Vergleich zu wiederholen ist er nicht müde geworden, um nachdrücklichst seine Anschauung daran zu verdeutlichen.[1])

Zum Beweis seines Satzes geht Dilthey von der von Fedner in der Psychophysik vorgenommenen Scheidung zwischen Nachbild, Erinnerungsbild und Erinnerungsnachbild aus.[2])

Alle drei Arten haben natürlich in dem von aufsen erfolgenden Sinneseindruck ihren Ursprung. Fällt der äufsere Reiz fort, so bleiben eine kleine Zeitlang Nachbilder erhalten, die besonders bei einem reizbaren Zustand der Sinne wahrzunehmen sind. Sie können als Erinnerungsbilder reproduziert werden.

Erinnerungsnachbilder nennt nun Fechner diejenigen, welche entstehen, wenn nach scharfem Anschauen eines Gegenstandes sofort die Augen geschlossen oder doch von ihm abgewendet werden und gleichzeitig dabei — dies das charakterisierende Moment — die Erinnerungstätigkeit in Kraft tritt.

Der Unterschied zwischen Nachbild und Erinnerungsnachbild besteht also in erster Linie in dem Hinzutreten der Aufmerksamkeit. Ist diese zwar auch notwendig, um ein gewisses Erinnerungsbild zu erhalten, so hat das Erinnerungsnachbild ihm die Lebendigkeit an Zeichnung und Farbe doch voraus. Je eindringlicher der Blick auf das Objekt gelenkt war, desto anschaulicher das Erinnerungsnachbild. Dafs allerdings mit der zunehmenden Schärfe die Begrenzung des Bildes steigt, leuchtet ein.

Diesen Ausführungen hat Dilthey seine Betrachtung angeschlossen.[3]) „Diese Auswahl aus den die Wirklichkeit bildenden Empfindungselementen ist so einerseits ein Ergebnis der Geschichte einer jeden Anschauung in der Seele, anderseits liegt ja in ihr die erste Bedingung für jedes künstlerische Nachbild der Wirklichkeit, die erste Bedingung dessen, was wir als Idealisierung bezeichnen." Mit der Auslese hat eine Verschiebung der Wirklichkeit begonnen, die sich im

---

[1]) Rede S. 24. Ideen S. 39. Erlebnis S. 181. Einbildungskraft S. 394.
[2]) Psychophysik II, S. 462 f., 484 f.
[3]) Dickens S. 600.

blofsen Erinnerungsbilde fortsetzt und eine abermalige Abänderung insofern erfährt, als die Assoziation nach einer bestimmten Richtung hin reproduzierend wirkt.

Wir bemerken, worauf Dilthey abzielt. Die starre Assoziationspsychologie, die einer klaren Formel zuliebe die Vielgestaltigkeit des Lebens übersehen wollte, wird nochmals getroffen. Es gibt keine tote Reproduktion eines einstmals Gewesenen, sondern alle Reproduktion von Wahrnehmung und Vorstellung ist „Metamorphose", die sich nach den inneren Gesetzen der Seele vollzieht. „Es gibt kein Gedächtnis, welches nicht auch Einbildungskraft wäre, sowie es keine Einbildungskraft gibt, welche nicht auch Gedächtnis wäre."

Es mag nicht unerwähnt bleiben, dafs diese Auffassung in der Literaturwissenschaft festgehalten wurde. Scherer war es, der ein knappes Jahrzehnt hernach in seiner Poetik[1]) denselben Gedanken mit fast den gleichen Worten abermals vortrug.[2])

2. Fühlen:

Der Singular Gefühl würde nach Diltheyscher Auffassung einer Abstraktion gleichkommen; wissen wir doch kaum etwas von einem Gefühl. Das Leben schickt uns deren viele auf einmal entgegen, so dafs wir uns meist besinnen müssen, welche in den so verworrenen „Bündeln" vorherrschend waren; eigentlich sind wir nur eines allgemeinen Gefühlszustandes inne geworden. Indes liegen diesem Zustand elementare Gefühle zugrunde — wie sich ähnlich die Wahrnehmungen aus Empfindungen zusammensetzen —, nur sind sie in der Unterschiedslosigkeit des Gemeingefühls verschmolzen. Solche elementaren Gefühle setzen sich zusammen und prägen durch die wiederkehrende Art ihrer Zusammensetzung bestimmte Formen aus, wie wir sie als Hafs und Neid, Trauer und Freude kennen: doch schliefst sich daran kein System weiter an, weil für unsre Erkenntnis ein Zweckzusammenhang zwischen ihnen nicht besteht.

---

[1]) S. 161.

[2]) Zu dem Vorhergehenden ist zu vergleichen: Einbildungskraft S. 351/2, 353, 354. Erlebnis S. 181/2. Ideen S. 40/1, 43, 64. Dickens S. 600/1.

Trotzdem die Gefühle in großer Verwicklung und Mannigfaltigkeit uns begegnen, heben sie sich doch deutlich hinsichtlich ihrer Erregung voneinander ab. Auch Dilthey formiert an dieser Stelle eine Skala, aber er teilt sie nicht wie Wundt in Lust und Unlust, Erregung — Hemmung, Spannung — Lösung, sondern setzt von dem Indifferenzpunkt gleichmäßig nach oben und unten als graduelle Unterschiede Lust und Unlust, Billigung und Mißbilligung, Gefallen und Mißfallen ab.[1])

Mehr darüber zu sagen, ist der beschreibenden Methode nicht möglich; auch über die Art der Reproduktion von Gefühlen läßt sie sich nur vorsichtig aus; denn auch dies ist eines der dunklen, grundlosen Gewässer der Psychologie, die mit dem Nachen der Hypothesen nicht ohne Gefahr erforscht werden.

Dennoch ist Dilthey in diesem Punkt in den Jahren, die zwischen dem Zeller-Beitrag und den Ideen über eine beschreibende Psychologie liegen, bestimmter geworden: wenn er es in jener Abhandlung noch anheim gab, ob man von einer Reproduktion oder einer wiederholten Entstehung reden wolle, so spricht er später nur von einer Erneuerung, die gewisse Gefühlszustände erfahren könnten — wenn nämlich die Bedingungen, die sie einst hervorgebracht, die alten geblieben wären, d. h. in dem gleichen Verhältnis wie damals zu der Person ständen, in der jene Gefühle rege wurden.

Eine derartige Erneuerung kann auch auf assoziativem Wege vor sich gehen, indem etwa eine Vorstellung Träger eines Gefühlsgehalts wird, der sich dann über das gesamte Vorstellungsgefüge verbreitet. Ein letztes dürres Blatt, daſs der Frühlingswind von den Bäumen fegt, erinnert uns an den Herbst, dem es angehörte, und der irgend wann einmal eine schwere Zeit für uns bedeutete. So ruft es schmerzliche Gefühle wach, deren Anwesenheit leicht sich in der Betrachtung und Kritik anderer Wandlungen niederschlägt.

Gehen wir von der Erneuerung der Gefühle zur Frage nach ihrer Erregung über, so bemerken wir, daß Dilthey sich

---

[1]) Übrigens schwankt er darin; es findet sich mit einer Umstellung von 2 und 3 auch die Reihenfolge: Lust, Gefallen, Billigung.

zu der „verbreiteten Lehre“ (die z. B. Ziehen vertritt), als sei jede Empfindung mit einem Gefühlston verbunden, ablehnend verhält. Wenn dagegen eine stärkere Empfindung in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit tritt, erkennt auch Dilthey den begleitenden Gefühlston an.

Doch auf anderen Wegen sucht er die letzten Tatsachen des Gefühlslebens analytisch zu ermitteln. Er glaubt ihrer in dem Begriff der Gefühlskreise habhaft geworden zu sein. Es läfst sich nämlich zeigen, dafs bestimmte Antezedentien regelmäfsig Verbindungen eingehen mit elementaren Gefühlen. „Wie einer Reizklasse ein Kreis Sinnesqualitäten entspricht, so korrespondiert einer Klasse solcher Antezedentien ein Kreis von elementaren Gefühlen.“[1]) Dilthey hat sechs derartiger Gefühlskreise herausgehoben, je nachdem innere physiologische Vorgänge oder Reizvorgänge (ohne Vermittlung von psychischen Zwischengliedern), aufmerksam erlebte Empfindungsinhalte, Beziehungen zwischen Sinnesinhalten, Denkprozesse, Triebe oder schliefslich Willensregungen zugrunde liegen.

Von hier treten wir zu dem für Dilthey und die Poetik Wesentlichen über. Es ist die psychologische Ableitung ästhetischer Gesetze, wie sie ähnlich Fechner empirisch gewonnen hatte. Dilthey liest sie aus den einzelnen Gefühlskreisen ab. So das „Prinzip des sinnlichen Reizes“, das sich ihm aus dem Verhältnis von Empfindung zur Lust oder deren Gegenteil ergibt, oder das „der wohlgefälligen Verhältnisse der Empfindungen“, welches entspringt, indem wir wahrnehmend unsre Freude an den Schönheitsverhältnissen bemerken, die rings um uns walten und räumlich in der Symmetrie, zeitlich betrachtet im Rhythmus ihren erhebendsten Ausdruck finden. Der nächste Kreis bietet als wichtigeres Ergebnis das Gesetz „des Wohlgefälligen aus der denkenden Verknüpfung der Vorstellungen“. Ein weites Feld solcher Verbindungsmöglichkeiten ist da zu durchlaufen und das Gefühlsreich in ebenso vielen Tönen anzuschlagen. Die Gefühle der Unterhaltung und der Langeweile, des Mifsratens und Gelingens, der Einstimmigkeit oder des Widerspruches werden sich dabei geltend machen.

---

[1]) Ideen S. 50.

Beziehen wir diese Tatsachen auf die Poetik, so erkennen wir ein ins feinste geädertes Netz gleichsam ineinander gewirkter Gefühle, das unter dem Sinnfälligen des poetischen Eindrucks liegt. „Fassen wir dies alles zusammen, so gefällt ein Kunstwerk, weil die Formen der Vorstellungs- und Denkvorgänge, welche seine Auffassung im Empfangenden hervorruft, noch abgesehen von der Beziehung des Gehaltes zu den inhaltlichen Antrieben, von Lust begleitet sind.“ [1])

In der zweiten Fassung, die Dilthey seinem Gesetz gegeben hat, begreift es drei Formalprinzipien Fechners in sich, voran das Prinzip der einheitlichen Verknüpfung des Mannigfaltigen. In den gegebenen Bedingungen ruht selbstverständlich auch die Möglichkeit, den „angeborenen Einrichtungen des Menschen“ [2]) zu genügen, auf der einen Seite seinem Bedürfnis nach Abwechslung gerecht zu werden, auf der andern ihn vor Zestreuung und dem Übergang zu andern Gegenständen zu bewahren — denn die Art, wie die Gefühle verflochten sind, begreift „Punkte der Gemeinsamkeit“ mit ein, deren der Mensch zum Schutz vor Zersplitterung „nach ebenso angeborener Einrichtung“ bedarf. Dafs die Prinzipien der Widerspruchslosigkeit und Klarheit auch in diesem Boden wurzeln, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden.

Dilthey verläfst mit den genannten Gesetzen die formale Seite der Dichtung und wendet sich ihrer inhaltlichen zu, die er aus den beiden letzten Gefühlskreisen gespeist findet.

Den fünften belebt er mit jenen mächtigen Gefühlen, die aus der Verbindung der Triebe mit inneren Zuständen einerseits, mit der umgebenden Aufsenwelt anderseits immerfort hervordrängen, Leben wie Dichtung von Grund aus gestalten, umstürzen und wieder neu aufbauen. Es sind die stärksten Elemente, von denen wir wissen: „Hunger“, „Liebe“ und „Krieg“, dahinter wir drei grofse physische Triebe erkennen: den Nahrungstrieb, die Liebe zum Geschlecht und dessen Erhaltung, endlich den Schutztrieb. In der Poesie wirken sie durch die Reihe der Jahrhunderte unabschwächbar fort.

[1]) Einbildungskraft S. 369.

[2]) Vorschule I, 53.

Die Eigenschaften nun, kraft deren wir willensmäfsig uns dieser Antriebe klar werden, weist Dilthey dem sechsten und letzten Gefühlskreis zu. Was sie der Poesie bedeuten, liegt klar. Das Erfassen eigner Kraft, das Erkennen des dem Willen Eigentümlichen drängt zur bevorzugten Verwertung der unsrer Persönlichkeit charakteristischen Seiten: Mut und Verachtung der Gefahren führt so zu freudiger Bereitwilligkeit sich aufzuopfern, wie gleichzeitig die Fülle seelischen Erlebens der Dichtung als Lebensideal, das in alle ihre Fäserchen verwoben ist, einen unverwischbaren Stempel aufdrückt. Form wie Gehalt umspannt dies aus dem letzten Kreis ablesbare Prinzip.

Wir haben auf früher Gesagtes zurückzukommen. Es war erwähnt worden, dafs die Gefühle in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen, ohne das sich, wie bei der Verknüpfung von Vorstellungen, differenzierende Merkmale festhalten liefsen: zu einer kluftlosen, ununterscheidbaren Einheit, dem Gefühlszustand, sind sie verschmolzen, ungeachtet, aus welchem der verschieden gearteten Gefühlskreise ihre Elemente stammen. Wenn ein Reiz von aufsen hierauf fällt, so ruft er ein neues Gefühl vorvor; die bestehende Grundlage der Gefühle ändert sich durch jenen Reiz, und diese Änderung wird in einem neuen Gefühl erlebt.

Offenbar liegen hier die Vorbedingungen zur Erzielung eines ästhetischen Eindruckes; nur kann es sich natürlich nicht um einen bestimmten Nullpunkt, eine feste Schwelle, handeln, sondern die Eindrucksfähigheit hängt ab von dem äufseren Reiz, der je nach der inneren Gefühlslage verschieden, vielleicht auch gar nicht wirkt. Darum bezeichnet Dilthey Fechners berühmtes Prinzip der ästhetischen Schwelle lieber als das „der Realität der Gefühle".

Dilthey hat in den Gefühlen ein grofses Zeichensystem erblickt „für Art und Abstufung des Lebenswertes von Zuständen eines Selbst und von Bedingungen, welche auf dieses Selbst einwirken". Wir vernehmen diese Sprache in den körperlichen Gefühlen, wo sie uns die Wirkung eines Reizes auf ein Gewebe verdolmetscht, wir verstehen sie besser noch in den geistigen Gefühlen, von wo aus wir — durch die Projektion des in ihnen Erfahrenen in die Vorstellung —

das Wertmaſs erhalten. Wie darauf letzten Endes alles ankommt, gerad für das Gebiet der Poetik, ist aufgezeigt worden.[1])

3. Wollen:

Nur um der äuſseren Gleichheit willen ist auch an dieser Stelle ein Einschnitt gemacht worden. Denn was nach Diltheys Äuſserungen über „den eigentümlichen Vorgang, der den Willensprozeſs ausmacht“ zu sagen bleibt, reicht kaum hin, um als Appendix angefügt zu werden.

Greifbare Anhaltspunkte gewähren seine Ausführungen auch nur da, wo er sich über die Einteilung der äuſseren Willenswandlung verbreitet. Allerdings hat hier die Analysis „in festen Verhältnissen einen sicheren Leitfaden“. Aber mit der Unterscheidung von Zwecksetzung und Motiv, und mit der Feststellung der Verhältnisse von Zweck und Mitteln ist doch wenig getan. Und über den Ursprung des Willensvorgangs erhalten wir nur negativ die Versicherung, daſs er ebenso eine primäre Tatsache sei, wie der Gefühlsvorgang — die Ansicht gegen andere Auffassungen[2]) zu stützen, hält er nicht für notwendig —, nicht aber ein physiologischer Prozeſs im motorischen System, der zu den Vorstellungen und Gefühlen hinzutrete. „Dies genügt uns bei unserm beschreibenden Verfahren“!

Zwar konstatiert er, bei dieser Frage doch noch verweilend, daſs hinter allen psychischen Vorgängen der Wille zu stehen scheine, so wenn die Wahrnehmung von dem „willentlichen Verhalten“, der Aufmerksamkeit, begleitet sei, oder wenn das Gefühl von seinem Bestande loszukommen strebe, um in Verlangen oder Ablehnung überzugehn. Überall scheint dann der Wille die Unterlage zu bilden; aber den Schein zur Gewiſsheit zu erheben oder ihn als Schein wirklich zu erkennen, das vermag die Beschreibung noch nicht zu leisten, und wir erhalten nur das Zugeständnis, daſs hier wiederum ein dunkles Gebiet betreten worden sei.

---

[1]) Für diesen Abschnitt ist zu vergleichen: Einbildungskraft S. 362, 375/6, 378, 386. Erlebnis S. 308. Ideen S. 47, 48, 49, 50, 64, 67/8. Pädagogik S. 815.

[2]) Z. B. Erdmann, Logik S. 132, 138.

Bereits an andrer Stelle hatte Dilthey die einzelne Willenshandlung als abhängig von dem erworbenen Zusammenhang des Seelenlebens und damit von neuem auf jenes letzte, gemeinsame Quellbecken verwiesen. Nur in geringem Mafse ist es nach (und mit) Dilthey möglich, die einzelnen Teile begriffsmäfsig zu zergliedern; das Leben gibt sie uns als ein schwer entwirrbares Ineinander an die Hand. „Wir vermöchten nicht zu sagen, welche Vorgänge im Vorstellen übrig blieben, hinweggedacht den Anteil von Gefühl und Wille in Interesse und Aufmerksamkeit." Erst garnicht aber lassen sich die Phänomene des Willens und der Gefühle auf die Verhältnisse der Vorstellungen zurückführen.[1])

In Wirklichkeit sind die Vorgänge in der Seele, die wir als Gefühl, als Vorstellen und Wollen bezeichnen, nicht in sich beschlossen, vollziehen sich nicht nebeneinander, sondern ineinander; sie sind zusammengesetzter Natur und vom seelischen Zusammenhang aus erwirkt: Dilthey nennt solche Vorgänge dann Bildungsprozesse und unterscheidet drei Formen, je nachdem sie vom Denken, Fühlen oder Wollen veranlafst sind.

Alles aber sind gleichsam nur Voraussetzungen der einen, letzten Voraussetzung zur Psychologie des dichterischen Schaffens.

Nach Diltheys Vorgang haben wir abstrahiert, elementare Vorgänge aus dem seelischen Zusammenhang herausgestellt, weil die Beschreibung nur zergliedernd vorgehen kann, wo wir uns, wenn auch dunkel nur, einer grofsen Einheit bewufst geworden sind. Die Wirksamkeit dieser Einheit, die wir als Zusammenhang des Seelenlebens bezeichnet haben, ist nun die wirklich psychologische Voraussetzung der Diltheyschen Theorie. Es liefsen sich in Vorstellung, Gefühl und Willen Momente aufzeigen, die wesentlich schienen für den schöpferischen Vorgang, aber es waren stets nur Bestandteile eines Anderen, Ganzen, und für sich betrachtet nicht mehr als tote Glieder. Das Odem- und Lebenspendende erwirkt einzig der seelische Zusammenhang.

Es ist ganz richtig gesehen, wenn gesagt worden ist,[2]) dafs er die ganze Organisation des Menschen umfafst, ist er doch, nach Diltheys Ausdrucke, durch die Koordination des

---

[1]) Einbildungskraft S. 364. Erlebnis S. 308.

[2]) Stein S. 44.

ganzen Zeitalters mitbedingt. „In diesem Begriff ist ausgesprochen, daſs unser Leben aus den Spuren aller Einzelerlebnisse gewebt ist, die je in uns waren, daſs also unsre ursprünglichen Triebe wie unser Lebensideal und unsere höheren sittlichen Gewöhnungen, unser Wissen wie unsre religiösen Überzeugungen unausgesetzt in uns wirksam sind und als reelle Kraft die Bildung unsrer Vorstellungen regulieren, den Wert der uns zuströmenden Bilder abmessen und aus diesen Vorgängen heraus unsre Handlungen bestimmen.“

Aber — und darauf kommt es hier an — noch viel mehr ist darin beschlossen. Jener Zusammenhang ist die Zentrale, von deren Kraft der Betriebsamkeit es abhängt, ob wir als Imbecile oder Genies oder als „Normalmenschen“ durchs Leben gehn. Im seelischen Zusammenhang werden Gefühl und Vorstellungen erst zu jenen Bildern geformt, die uns aus mancher Dichtung unvergeſslich geworden sind. Nur in „glücklichen Stunden“ pflegt das zu geschehen, d. h. nur dann, wenn der weite Zusammenhang auf die im Blickpunkt der Aufmerksamkeit befindliche Vorstellung voll zur Wirkung kommt. Wo das nur in niederen Graden der Fall ist, empfangen jene Handlungen ihre Gestalt, die wir mit ihren kleinen Vorzügen und groſsen Schlacken tagtäglich gewahren und selbst verrichten, und im Gebiet der Anomalien befinden wir uns, wo dies Wirken gänzlich versagt. Nicht die Gefühle, keine Willensprozesse ergeben an sich und aus sich das Schöpferische, sie sind nur Teig, nur rohe Masse auſserhalb des seelischen Verbandes, dessen genauestes Funktionieren Voraussetzung ist.

In dieser Einwirkung, die unsrem Machtspruch freilich entzogen ist, wurzeln die Bedingungen — die zu erhellen Dilthey für das schwierigste Problem erachtete —, unter denen sich unsre Vorstellungen, vom Gefühlsleben beeinfluſst, zu Bildern formen, die „in noch reinerer Art ästhetische Lust hervorbringen, unbekümmert um ihr Verhältnis zur Wirklichkeit, allein hervorgebracht, um diesem Bedürfnis nachgefühlter Lebendigkeit genug zu tun.“[1])

[1]) Einbildungskraft S. 383. — Zu dem in diesem Abschnitt Gesagten bleibt zu vergleichen: Realität S. 987. Einbildungskraft S. 360, 380. Ideen S. 50, 51, 64, 65/6.

Es ergibt sich aus den Darlegungen, aus der betonten Natürlichkeit ihrer Hergänge ohne Deuten Diltheys Standpunkt, der dem Dichter keinen weihrauch- und ambraduftenden Mantel gestattet, noch weniger aber in ihm den Halbbruder des Psychopathen oder gar Verbrechers erblickt. Das Genie ist für ihn keine pathologische Erscheinung, sondern der gesunde, vollkommene Mensch. So hat er es in nicht mifsverständlichen Worten ausgesprochen.[1]) Und in völliger Übereinstimmung damit stehen seine Ausführungen.

Alle Gebilde des Seelenlebens, so auch der Dichtungen, setzen sich, behauptet er, aus Wahrnehmungen als ihren Elementen zusammen. „Auch Dante und Milton hatten für die Schilderung der höllischen Flammen nur das Feuer zur Verfügung, das in jeder Küche brennt," und auf Vischers berühmte „Geschichte einer Reisebekanntschaft" anspielend, beweist er drastisch, dafs die Phantasie zu Schnupfen und Rheumatismus greifen müsse, wenn sie darstellen wolle, wie unsere Vorfahren auf ihren Pfahlbauten zu Mute gewesen. Sollen aber mit so primitiven Mitteln Wirkungen erzielt werden, so müssen allerdings jene Erfahrungsbestandteile aus der glühenden Lava des Erlebnisses gestaltet werden.

Nun ist zu bemerken, wie sich diese doch völlig erdhaften Gebilde unbekümmert um alle irdischen Schweregesetze im dichterischen Schaffen wandeln können. Nicht selten scheint dann die Grenze niedergetreten, die sonst von Halluzination und Traum die klare, lebenswache Vernunft scharf abtrennte, und Merkmale unleugbarer Verwandtschaft zwischen den Produkten beider glaubt man zu erkennen. Die Gestalt des Erlkönigs formt sich in der Phantasie des Dichters wie des Fieberkranken.

Worauf der garnicht verkennbare Unterschied da beruht, ist schon angedeutet worden. Er liegt in dem gänzlichen Versagen, bezw. in der erhöhten Tätigkeit des seelischen Zusammenhanges.

[1]) Rede S. 13. — Wo E. Neumann, Ästhetik S. 106/7, die Berechtigung herleitet, Dilthey in die Linie Lombroso-Hausegger zu stellen, erscheint unverständlich, wenn man nicht annehmen will, dafs er das aus dem Titel „Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn" „erschlossen" hat.

Dilthey sieht in der Wirksamkeit dieses Verbandes die höchste Leistung des Seelenlebens, die physiologisch ganz wesentlich von der Großhirnrinde verrichtet wird. Von hier werden ja nicht bloß alle die Vorstellungen, deren Reproduktionsmöglichkeiten in ihr angelegt sind, in Tätigkeit gesetzt; sie erwirkt auch, daß Reizungen von den subkortikalen Zentren richtig weitergeleitet werden. Sie stellt sich dem Auge Diltheys als ein Regulierungsapparat dar, der aus mannigfaltigen Ursachen leicht den Dienst versagt oder doch in seinem Getriebe Störungen erleidet. Dann hört mit der Einwirkung des Zusammenhangs die Kontrolle auf, die zwar geübt wurde, und was ehedem als Reizung in der Großhirnrinde richtig erkannt wurde, macht sich jetzt als Wirklichkeit breit: die Wahnideen haben ihr Spiel begonnen.

Eine derartige Herabminderung des Zusammenhangs vollzieht sich in mehreren Stufen, bis sie ganz erlischt; beim dichterischen Schaffen dagegen zeigt sie sich um ebenso viele Grade steigerungsfähig. Wesentlich ist dabei, daß dieser vollkommen ungestörte, wirkungskräftige Zusammenhang von der ihn besitzenden Persönlichkeit mit bewußter Absichtlichkeit nach einer bestimmten Richtung hin verwendet werden kann.

In dem Aufsatz über Dickens[1]) hatte Dilthey ausgeführt, wie völlig der Dichter dem Kinde ähnle, gleich ihm ganz seinem Schaffen hingegeben. Ein derartiges sich selbst gehörendes Darinaufgehn weiß aber vorhandene Saiten wohltönender zum Erklingen zu bringen als ein flüchtiges, achtloses Hineingreifen. Der gesamte seelische Zusammenhang ist beteiligt und diese geheime Kraft vermag es, die Fesseln der Wirklichkeit zu sprengen. „Der Dichter lebt in einer Traumsphäre während seines Schaffens, in welcher diese Bilder Realität empfangen; aber sie erhalten dieselbe nicht durch die dunkle Naturgewalt von Halluzinationen, sondern durch die Freiheit des schöpferischen Vermögens, welches sich selber besitzt.“ [2])

Aus der Wirksamkeit des gesamten erworbenen Zusammenhangs des Seelenlebens heraus vollzieht sich die Umgestaltung

[1]) S. 485.
[2]) Einbildungskraft S. 393.

der Bilder. Wie schon bei der Darstellung des Reproduktionvorganges betont wurde, finden zahllose kleine und kleinste Veränderungen dabei statt, aber diese Rück- und Umformung eines doch bereits Dagewesenen wird positiv ergänzt, indem auch Teile von ganz anderen Bildern herausgerissen, aus einem völlig heterogenen Zusammenhang gelöst und dem gegenwärtigen eingefügt werden, was dem wieder erstandenen Bilde seine Eigenart verleiht.

Damit können wir hier abbrechen. Zu verfolgen, wie sich aus diesen Verbindungen ästhetische Wirkungen ergeben, ist unser Thema nicht; zu zeigen war, wie sich vom seelischen Zusammenhang aus auf Grund des Gefühls die Umbildungen vollziehen, die zu dem neuen, dichterischen Bilde hinleiten.

IV.

Wir überschauen rückblickend noch einmal das Ganze.[1]) Es war unsre Aufgabe gewesen, Diltheys Psychologie des dichterischen Schaffens näher zu betrachten und gerade auch auf seine psychologischen Voraussetzungen hin zu prüfen. Es ist dies versucht worden, aber was nach der Zergliederung des Materials, das oft bis ins kleinste zerfasert werden mufste, verblieb, geht nicht allzu weit über psychologische Ansätze hinaus.

Es war kein abschliefsendes psychologisches Werk als Fundamentierung seiner Theorie vom dichterischen Schaffen erwartet worden, aber eine ernsthafte Gruppierung der Tatsachen liefs sich erhoffen. Auch das Fehlen systematischer Akkuratesse, wie sie moderne Forschung zu bieten bestrebt ist, macht sich hier wie in dem programmatischen Versuch Diltheys, der aller erklärenden Psychologie den Garaus machen wollte, störend bemerkbar. Wer als Philolog fleifsig die Ansichten Diltheys über den behandelten Gegenstand zusammentragen will, wird sich müde laufen, um spät zu der Erkenntnis zu gelangen, dafs er schier Unmögliches anstrebte. Oft ist aus zwei an verschiedenen Stellen sich findenden Äufserungen Diltheys über das gleiche Problem nicht eine Stützung der einen Stelle durch die andere zu erwarten oder gar eine auf-

[1]) Vgl. dazu die Übersichtstabelle am Schlufs.

klärende Erweiterung, sondern ein mehr oder minder leiser Widerspruch ist gar nichts Unmögliches.

Eine Auffassung läfst sich zwar gewinnen, es ist nicht, als ob Diltheys Absichten im Verlauf der Lektüre nicht hervorträten, aber wo man sie fassen möge, wird ihnen im Begriff und Ausdruck etwas Fluktuierendes anhaften, das es unmöglich macht, sie als Besitz, als unzweideutige Erkenntnis heimzutragen. Es scheint mir diese nicht wegzuleugnende Erscheinung darauf zu beruhen, dafs der als Verfasser der in „Erlebnis und Dichtung" enthaltenen Essays mit Recht hochgeschätzte Literarhistoriker als solcher mehr auf die literarische als auf die psychologische Seite seiner Arbeit eingestellt war — trotz allen gegenteiligen Versicherungen. Gleichsam im Vorübergehn werden psychologische Erörterungen geboten, um dem jeweiligen Zusammenhange eine leichte psychologische Grundlage zu geben, aber an eine endgültige Zusammenfassung solcher Äufserungen und an eine Gegenüberstellung zum Ergebnis hat Dilthey sichtlich nicht gedacht.

Ebbinghaus hat, dünkt mich, mit sachlichen Gründen Diltheys psychologische Akademieabhandlung einer Kritik unterworfen und dabei bemerkt, dafs Dilthey nicht imstande gewesen sei, sein Programm aus dem Sande unfruchtbarer Theorien in das offene Wasser der angewandten Methode hinüberzuführen. Und er hat an Beispielen verdeutlicht, wie Dilthey nirgends zu rechter eigener Klarheit gelangt sei, was in seiner ringenden Sprache sich nur zu beweisend niedergeschlagen habe.

Das alles ist von der eigentlich psychologischen Abhandlung gesagt! Der Zeller-Beitrag aber sollte „Bausteine zu einer Poetik" liefern, und auf das Problem einer Neufundamentierung der Poetik war und blieb der Abschnitt über das Schaffen des Dichters eingestellt. Es sollte durch die Untersuchung entschieden werden, ob die ästhetischen Werturteile, zumal der Schönheitsbegriff, einem geschichtlichen Wechsel unterworfen oder darüber erhaben seien.[1])

Dilthey hatte bemerkt, wie die bisherige Ästhetik, deren drei grundlegende Epochen er gelegentlich charakterisiert hat,

---

[1]) Einbildungskraft S. 334. Dazu zu vergleichen Ästhetik S. 210 ff.

dies eigentliche Problem entweder gar nicht erkannt oder doch nicht zu lösen vermocht hatte. Weder das alles beherrschende Muster, wo die Schönheit dem Schiedsspruch nüchternen Denkens anheimgegeben war, noch irgend ein metaphysischer Schönheitsbegriff dürfen die Kunst terrorisieren wollen; nur weil es dennoch geschehen war, weil kein einziger Stützpunkt wirklich fest mehr erschien, habe der schaffende Künstler so absichtlich aller theoretisierenden Betrachtung den Rücken gekehrt. Dilthey erachtete das für eine Schädigung, die dadurch der Kunst und dem Publikum zugefügt sei und bemühte sich dem Mangel abzuhelfen durch eine neue, von höherer Warte erlassene poetische Normierung. Dafür sollte das Schaffen des Dichters die Grundlage bieten. Insofern wollte er eine derartige Untersuchung an den Anfang der Literaturgeschichte gestellt wissen.[1]) Sie hat ihm indes, mehr vielleicht als ihm lieb war, nur zum Sprungbrett gedient. Fechner war, von äufseren Eindrücken ausgehend, zu den Leitmotiven des Künstlers vorgedrungen; Dilthey beginnt den Weg von der anderen Seite, das Augenmerk aber stets auf das letzte Ziel gerichtet: auf den ästhetischen Eindruck, der im Wechsel der Zeiten gesetzlich fixiert werden soll. Das Gefühl schlägt dabei die Brücke zwischen Schaffen und Eindruck, Dichter und Leser. Was je vom Gefühl gestaltet wurde — so etwa gehen die Gedankengänge Diltheys —, erregt es auch wieder, wenngleich in geringerem Grade. So kann der Blick von jeder Phase der schöpferischen Tätigkeit auf die rezeptive gewendet bleiben, können aus ihrer Verbindung Gesetze hergeleitet werden, die „allgemein gültig und notwendig den Geschmack und das Schaffen beherrschen.“ Es wird jetzt eher verständlich, wie dabei die psychologische Seite nur unbefriedigend berücksichtigt, nur in Anläufen behandelt werden konnte. Mehr als einmal erhalten wir die Versicherung, dafs die beschreibende Psychologie nicht weiter in das jeweilige Problem eindringen könne,[2]) danach aber klingt es recht seltsam, dafs das Ganze als „Versuch einer psychologischen **Erklärung**“ überschrieben ist. Dilthey nimmt die „empirisch gegebene“

---

[1]) Erlebnis S. 175. Zeitschr. f. Völkerpsychologie S. 49. — Einbildungskraft S. 306 f.

[2]) Einbildungskraft S. 357, 364, 378, 380, 414.

Scheidung zwischen Vorstellen, Fühlen, Wollen hin, ob sie jedoch zu Recht besteht, und inwiefern empirische Betrachtung, die den Willen der Vorstellung aggregiert wähnt, irre — wie doch behauptet ist —, erfahren wir nicht; alle weiteren Fragen und Zweifel liegen begraben in dem geräumigen Schrein des seelischen Zusammenhangs. Indes erscheint gerade dieser Begriff bei Dilthey so mystifiziert — weshalb denn auch sowohl Ebbinghaus wie Hartmann[1]) nicht ins reine kommen konnten —, dafs es sich nicht ausmachen läfst, ob denn er selbst ihn in seiner Totalität sauber abgegrenzt habe. Es bleibt etwas Vages, Oszillierendes darin, und davon schliefslich alles abhängig zu machen, ist für die exakte Forschung mehr denn ein Wagnis, vor dem schon Herbart,[2]) gewarnt hat, welcher der „inneren Erfahrung" nicht „das allergeringste Vorrecht" zuteil werden lassen wollte, und der in solchen terminis kaum mehr als „Erschleichungen" der Psychologie erblickte; und auf das Nietzsche wiederum zurückgekommen ist,[3]) wenn er meinte, der Fehler auch der „vorsichtigsten" Psychologen, „der Irrtum der Irrtümer" bestehe meist darin, das Bekannte als das Nicht-Fremde zum Objekt zu nehmen. Über all Dem hat Dilthey nicht minder Wichtiges vergessen oder vernachlässigt; die dunklen Vorgänge z. B. zwischen äufserer Einwirkung und der Entstehung eines Wahrnehmungsbildes sind als sichergestellt unberücksichtigt geblieben,[4]) dafür dann an anderen Stellen empirische Betrachtung als Beschreibung hingestellt wird, wo bereits „ein deutendes Verstehen" hineingetragen ist.[5]) Aber wir haben noch einer anderen Seite Erwähnung zu tun. Da Dilthey streng seinen Plan verfolgt, der doch auf eine poetische Gesetzgebung abzielt, kann er den notwendigen Übergang vom Dichter zum Leser nur von der bewufsten Tätigkeit am Werke sich vollziehen lassen. Das gewissermafsen vorgeburtliche Stadium, das der Vorgang durchzumachen hatte, um als Idee im Geist des Dichters aufzuleuchten, bleibt unberücksichtigt, ja vielleicht ungewürdigt.

[1]) S. 20—3, 110—12.
[2]) Werke IV, S. 305.
[3]) Werke Abtlg. I, Bd. V, S. 295/6.
[4]) Vgl. Ebbinghaus S. 184 und 196 Anmerkung.
[5]) Stein S. 31.

Denn die Anschauung der Romantik, als komme der Dichter aus einem Wunderland, die doch in der freilich einseitigen Hinwendung zu dieser Phase ihre Wurzeln hat, wird energisch abgelehnt,[1]) dafür der Dichter einer überhellen Tagesbelichtung ausgesetzt. Dilthey erachtete anscheinend das Schaffen des Dichters am Werk als das ausschlaggebende Moment. So kommt er zu der Gleichung, daſs jeder Dichter auch ein groſser Erzähler sei, die er seit dem Dickens-Aufsatz mit geringen Einschränkungen wiederholt vorgetragen hat. Neben der darin ausgesprochenen unleugbaren Einseitigkeit, die nicht unbeanstandet bleiben kann, liegt, von hier aus betrachtet, die Gefahr einer veräuſserlichten Auffassung des dichterischen Schaffens, die er sonst nicht vertreten hat, in nicht weiter Ferne mehr. Nietzsche[2]) hat — zu einer Zeit, wo uns die Baronin v. Ebner-Eschenbach[3]) schlicht und ohne jedes Pathos das unabwendliche Wirken des „Dichterdämons" in den dazu Ausersehenen geschildert und schaudernd geschlossen hatte:

„Ertrüg es einer, der es wenden könnte?" — die groteske Behauptung aufgestellt, daſs lediglich unsre Eitelkeit den Geniekult gefördert habe, indem wir aus Selbstliebe dem Vorhandensein wunderbarer Kräfte gläubig beistimmten — um uns nicht gleichfalls mit ihnen abmühen zu müssen. („Jemanden ‚göttlich' nennen, heiſst ‚hier brauchen wir nicht zu wetteifern'.") Der plötzliche Erguſs, als den wir uns die Inspiration vorzustellen pflegen, sei höchstens der Abfluſs einer lang angestauten Produktionskraft, die durch irgend einen Zufall ein Sammelbecken[4]) habe bilden müssen. Ein halb Jahrhundert zuvor glaubte schon Poe die geistreiche Paradoxie durch die Analyse seines berühmten „Raben" bewiesen zu haben, die er kecklich „philosophy of composition" überschrieb. Er hatte nur leider

[1]) Einbildungskraft S. 337.

[2]) Werke Abtlg. I, Bd. II S. 163, 170.

[3]) Gesammelte Schriften I S. 197.

[4]) Ganz ähnlich eine Stelle bei Rolland: „Il résolut . . . d'écrire une œuvre . . . A peine en eut-il conçu le dessein que les idées musicales affluèrent en lui. Telle une masse d'eau qui se serait accumulée dans un réservoir depuis des mois, et qui s'écroulerait d'un coup, brisant ses digues." Jean-Christophe II, 205/6. Aber Rollands Anschauungen vom künstlerischen Schaffen erschöpfen sich damit ganz und gar nicht, wie aus den im Anhang mitgeteilten Stellen deutlich hervorgeht.

den Stützpfeiler seiner These, „the circumstance, or say the necessity, which, in the first place, gave rise to the intention of composing a poem“ [1]) zuvor „as irrelevant to the poem per se“ selbst umgestürzt. Soweit wäre nach allem Dilthey, der diesen Versuch nicht gekannt zu haben scheint, schwerlich gegangen, aber an die „Abflufs-Theorie“ Nietzsches streift es doch sehr, wenn er gelegentlich [2]) gemeint hat, die schöpferischen Kombinationen entsprängen aus der Tiefe des erworbenen Zusammenhangs, „wenn nach langer, tiefer Erregung dieses ganzen Zusammenhangs in angestrengter Arbeit dann das Gehirn geruht hat“.

Wir wissen es an Dilthey zu schätzen, dafs er den Dichter uns befreit hat von jenem trüben Glorienschein, den erbliche Belastung und Symptome des Wahnsinns um ihn gewoben hatten, und gern wird man sich auf seine kerngesunde Auffassung besinnen, wo neuerdings die Schule Freuds (ich denke besonders an Steckel) poetische Werke sich nicht anders als aus schmutzigen Resten unbewufster Vorgänge hat entstanden denken können. Hätte das aber gehindert, auf das „vorgeburtliche“ Werden des dichterischen Prozesses einzugehn?

Wenn die Notwendigkeit einer solchen Betrachtung ausdrücklich betont werden mufs, so darf darum mit ihr die Untersuchung keineswegs als restlos abgeschlossen erachtet werden. Wer aber, den Pfaden Diltheys folgend, sich um die behandelte Materie ernsthaft bemüht hat, kann nur in der Einsicht bestärkt worden sein, dafs die Hereinbeziehung der genannten Fragen unerläfslich ist, weil ihre, wenn auch nur teilweise mögliche, Beantwortung das Thema erst in seinem ganzen Umfang würdigt. Dagegen scheinen vorgefafste Meinungen in Form von Programmen und Systemen am allerwenigsten am Platz. Eine Gleichsetzung wie Dichter und grofser Erzähler kann darum nur als Teilresultat Richtigkeit beanspruchen. Denn die von Dilthey eingeschlagenen Wege münden niemals in die gepflasterte Klarheit wissenschaftlicher Formulierung aus, sondern führen zu weitem Brachland eines äufserst reichhaltigen, noch längst nicht vollkommen über-

---

1) Works I, S. 288/290.

2) Einbildungskraft S. 389.

schauten und gesichteten Materials. Oder wollte sich ernstlich jemand mit dem Porträt des Dichters bescheiden, das nur aus den Grundfarben gemalt ist, die ein Shakespeare und Dickens, ein Goethe, Novalis oder Hölderlin geboten haben? Und die interessante Skala von Zwischenfarben, die allein Hebbel und Otto Ludwig beizusteuern vermöchten, sollte mit all ihren wirksamen Schattierungen fehlen dürfen?

Es läfst sich dabei gar nicht übersehen, wie die angedeutete Richtung der Forschung zu weiterer Klärung der Begriffe drängen würde. Die Wertung des Materials würde eine Präzisierung des Begriffs Dichter nicht umgehn können und so an Scheidungen anknüpfen müssen, wie sie bereits Heine[1]) anstrebte, und zu denen Flaubert[2]) mit theoretisch auffälligen Bemerkungen längst hätte Anlafs geben sollen. Jedenfalls würde sich der achtlose Gebrauch des Wortes Dichter[3]) für Künstler, Schriftsteller und jene zahlreichen Abstufungen, für die uns überhaupt genaue Bezeichnungen fehlen, nicht ohne schwere Irrtümer fortsetzen lassen.

---

[1]) Heine gibt „zur Frage von den eingeborenen Ideen“ folgende Lösung: „Es gibt Menschen, denen alles von aufsen kommt, die sogenannten Talente, wie Lessing, erinnernd an die Affen, wo die äufsere Nachahmung waltet — nichts ist in ihrem Geiste, was sie nicht durch die Sinne aufgenommen. Es gibt aber auch Menschen, denen alles aus der Seele kommt, Genien wie Raffael, Mozart, Shakespeare, denen das Gebären aber schwerer wird wie dem sogenannten Talente. Bei jenen ein Machen ohne Leben, ohne Innerlichkeit, Mechanismus — bei diesen ein organisches Entstehen.“ — „Das Genie trägt im Geist ein Abbild der Natur, und durch diese erinnert, gebiert es dies Abbild; das Talent bildet die Natur nach und schafft analytisch, was das Genie synthetisch schafft. Es gibt aber auch Charaktere, welche zwischen beiden schweben.“ Werke (ed. Elster) Bd. VII, 413.

[2]) Flaubert schreibt 1853 an seine Freundin Mme. X . . . „Ihr seid glücklich, ihr Dichter, ihr habt einen Abflufs in euren Versen. Wenn euch etwas quält, spuckt ihr ein Sonett aus, und das erleichtert euch das Herz; aber wir armen Teufel, wir Prosaisten, denen jede Persönlichkeit untersagt ist, denke doch an all die Bitterkeiten, die uns auf die Seele zurückfallen, an all den moralischen Schleim, der uns an der Kehle packt.“ Und dazu stimmt, wenn er, im gleichen Jahr, derselben Adressatin erklärt, dafs der Geist mit der echten Poesie unvereinbar sei: „wer hat mehr Geist gehabt als Voltaire, und wer ist weniger Dichter gewesen?“

[3]) Dazu halte man Rolland: „Les poètes, — les seuls qui méritassent ce beau nom, prodigué par la presse et les Académies à des bavards affamés de vanité et d'argent . . .“ Jean-Christophe Bd. VII, S. 39.

Derartige methodologische Hinweise zu mehren erübrigt sich. Sie genügen, um darzutun, wie viel eine befriedigende Darstellung des dichterischen Schaffens noch erheischte.

Fast gewinnt es sogar den Anschein, als müsse ein solches Beginnen überhaupt zu den Unmöglichkeiten gehören, als werde sich eine Beschreibung des dichterischen Schaffens schlechthin niemals erreichen lassen.

Bedeutet es denn nicht schon einen Widerspruch gegen die Ausführungen Diltheys, wenn Wilhelm von Scholz das Schaffen des dramatischen Dichters als ein besonderes bespricht und dabei den psychischen Gesamtzustand des Dramatikers[1]) als „ein ständiges Spielen mit Geschehnissen und Charakteren“ näher beleuchtet? Und Spielhagen[2]) hat, über die Entstehung seines Romans „Problematische Naturen“ berichtend, mit vollem Nachdruck darauf hingewiesen, dafs es sich nicht allein darum handle, die geheimnisvollen Quellen aufzufinden, aus deren Zusammenfliefsen sich ihr Strom bildet, sondern zu erforschen, wie die Phantasie des betreffenden Individuums operiert, und zwar in dem besonderen Falle operiert; denn selbst die individuelle Phantasie sei quantitativ und qualitativ einem ständigen Wechsel unterworfen.

Wenn so letzthin jedes neue Werk eines Dichters eine neue Betrachtung erfordert, so scheidet doch auch Spielhagen das zuvor als vorgeburtliches Werden bezeichnete Stadium von dem späteren, eigentlich ausschliefslich von Dilthey behandelten. Zwar hält er jene geheimsten Vorgänge, jene „Tiefen, wo die

---

[1]) Zeitschr. für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. IX. Bd., 2. Heft, S. 176. Scholz führt weiter aus: „Er ist ein Spiel mit Gefühls-, Vorstellungs-, Willensantithesen, die bald dunkel, gefühlsmäfsig, den Willen zerreifsend als Entschlufskonflikt, bald epigrammatisch-klar als unüberbrückbarer Gedankengegensatz, bald unbegreiflich, mit seltsamer Mischung von Sinn und Zufall als Schicksal erscheinen. Dabei verwandeln sich die Gefühle des Dramatikers der Welt und dem Leben gegenüber — was er allerdings wohl mit allen Künstlern teilt — von den naiven Gefühlen fort in der Richtung auf die ästhetischen zu.“

[2]) Karl Emil Franzos, Die Geschichte des Erstlingswerks. Berlin 1895. S. 33 ff. — Der Gesamtertrag dieser Sammlung von Äufserungen der verschiedensten Dichter über ihr Schaffen ist leider nicht übermäfsig grofs, weil viele der Beiträger nur Zeitgröfsen waren und überdies zu viel episodisches Rankwerk geben.

geheimnisvollen Mütter hausen", für unerforschlich;[1]) aber wir besitzen gerade aus dem 19. Jahrhundert eine stattliche Reihe von Belegen verschiedenster Art für ihr Vorhandensein, dafs ein Übergehen dieses wichtigen Prozesses sich nicht rechtfertigen läfst; es soll vielmehr versucht werden, ihn wenigstens umrifsweise anzudeuten.

Ich sehe dabei von den Belegen ab, die Behaghel[2]) in seiner schönen und reichhaltigen Rektoratsrede über „Bewufstes und Unbewufstes im dichterischen Schaffen" beigebracht hat. Zumal an Hebbels berühmte Tagebuchaufzeichnungen braucht nur erinnert zu werden. Aber es stehn vielleicht noch eindrucksschwerere, überzeugendere Dokumente zur Verfügung.

Voran ist hier Balzac zu nennen, dessen „Louis Lambert" in diesem Zusammenhange ganz unentbehrlich erscheint. Man weifs, wie Flaubert sich von diesem Buch zu Boden geschmettert fühlte, wie es sich „mit tausend Haken an ihn klammerte", weil er ähnlich empfunden, ähnlich gelitten hatte. Es entsprach nur den himmelstürmenden Absichten Balzacs, der „mit der Feder vollenden wollte, was Napoleon mit dem Degen begonnen hatte", wenn er früh über das Wesen der Phantasie nicht nur zur Klarheit sich durchzuringen trachtete, sondern tatsächlich, wie Flaubert es ausdrückte, unfafsbare Dinge festzuhalten und auszusprechen sich bemühte. Sein Abbild Lambert wird zwar darüber wahnsinnig, aber sein Ringen war darum nicht vergeblich gewesen. Auch die Anläufe Lamberts enthalten bedeutsame Erkenntnisse, von denen hier[3]) die Darstellung der Ideen und ihrer Entstehung von Interesse ist: „Ich habe oft beobachtet", so sagte er zu mir, „wenn unsere innern Fähigkeiten eingeschlummert sind und wir uns dem Genusse der Ausspannung ganz hingeben, bis eine Art Nebel unsern Geist umhüllt und wir die Dinge um uns her rein mechanisch anschauen, — dafs dann plötzlich in dem grofsen Schweigen eine Idee herausschnellt und wie ein Blitz die unendlichen Räume durchmifst, die wir mit unserm innern Gesicht erschauen können. Diese leuchtende Idee bricht heraus wie ein Irrlicht

---

[1]) Ebenda S. 34.
[2]) Leipzig 1906.
[3]) Insel-Ausgabe, Bd. XV, S. 244—46.

und verlöscht ohne Wiederkehr: ihr flüchtiges Dasein gleicht dem jener Kinder, die mit Geburt und Tod unendlich Glück und unendlich Weh zurücklassen, sie sind wie eine totgeborene Blume auf den Feldern des Denkens. Aber manchmal wird eine Idee, statt schnell herauszuschiefsen und ohne Bestand zu vergehn, langsam anfangen zu keimen, zögernd verweilen in den unbekannten Schichten der Organe, die sie empfangen haben; sie braucht uns auf in langer Schwangerschaft, entwickelt sich, wird fruchtbar und wächst heraus mit dem ganzen Reiz der Jugend und allen Eigenschaften, die ein langes Leben versprechen; sie hält den neugierigsten Blicken stand, zieht sie auf sich und ermüdet sie nie; sie fordert zur Untersuchung heraus und zwingt dann zur Bewunderung, wie ein mit langjähriger Sorgfalt ausgearbeitetes Werk. Manchmal wieder kommen die Ideen in Schwärmen zur Welt, eine zieht die andere mit sich, sie haken sich ineinander, ärgern einen, sind nicht einzufangen und ganz verrückt. Manche stehen da: bleich, verwirrt und welken hin, aus Mangel an Kraft oder Nahrung; die gebärende Substanz ist nicht vorhanden. An anderen Tagen dagegen stürzen sie sich in Abgründe und leuchten hinein in deren unmefsbare Tiefen; es graust uns, und unsere Seele ist traurig. Die Ideen bilden in uns ein besonderes System, etwa wie eins der drei Naturreiche, und eines Tages wird ein Genie auftreten und die Entwicklung dieser Flora bis in ihre Anfänge zurück verfolgen; vielleicht wird man ihn für verrückt halten."

Abermals ist es ein Franzose, Romain Rolland, der uns jüngst in seinem grofsen Romanwerk „Jean-Christophe" wertvolle Aufschlüsse über die dunkel-glücklichen Stimmungen des Künstlers, über jene günstige Konstellation gegeben hat, die eintritt, wenn, wie E. T. A. Hoffmann sagt[1]), „der Geist aus dem Brüten in das Schaffen übergeht". Rolland hat die nach seinem eigenen Ausdruck[2]) „wundersame Wonne, auf dem See seines Denkens zutreiben", nicht blofs in vollen Zügen gekostet,

[1]) Kreisleriana 5: Höchst zerstreute Gedanken. Ausgabe von Maafsen (München, Georg Müller) I, 73.

[2]) IV, 7. — Ich glaube mein Urteil über den Künstler Rolland deshalb nicht umstofsen zu brauchen, weil er sich als Mensch den Ereignissen von 1914 nicht immer gewachsen gezeigt hat.

sondern sie auch samt dem ihr gern voraufgehenden „Zustand halber Schlafbefangenheit“ mit einer Meisterschaft geschildert, dafs ich glaubte, die wichtigeren Stellen im Anhang mitteilen zu sollen.

Dazu treten, in Übereinstimmung damit, Beobachtungen und Bemerkungen, die wir unsern deutschen Dichtern verdanken.

Auf Hebbel und Ludwig brauche ich hier nicht zurückzukommen; aber an Keller ist anzuknüpfen, der, zwar ein Feind[1]) aller Versuche, „das psychologische Gras wachsen zu hören“, das Vorhandensein des unbewufsten, noch nicht tagwachen Vorgangs im dichterischen Schaffen deutlich belegt. „Allerlei erlebte Not und die Sorge, welche ich der Mutter bereitete, ohne dafs ein gutes Ziel in Aussicht stand, beschäftigten meine Gedanken und mein Gewissen, bis sich die Grübelei in den Vorsatz verwandelte, einen traurigen kleinen Roman zu schreiben über den tragischen Abbruch einer jungen Künstlerlaufbahn, an welcher Mutter und Sohn zugrunde gingen.“ So schreibt er[2]) in einem autobiographischen Aufsatz von sich, und ergänzend mag eine Briefstelle[3]) hinzutreten: „Es geht mir im Kopf herum, dafs ich einmal irgend etwas machen werde, welches durchaus notwendig, berechtigt und aus Einem Gusse ist, und ich lasse diesen Augenblick ruhig herankommen, denn er wird alsdann ein ganzes Leben in sich tragen.“

Was uns hier mehr beiläufig bestätigt wird, das hat Kellers auch darin so ganz anders gearteter Landsmann Conrad Ferdinand Meyer in liebevoller Versenkung in den Prozefs, dem er selbst unterworfen war, weiter zu ergründen gesucht und sich debattierend und formulierend darüber ausgelassen.

Wenn er anfänglich[4]) wähnte, die die Entstehung eines Planes begünstigende „ganz starke Stimmung“, den Augenblick also, den Keller ruhig herankommen lassen wollte, gewisser-

---

[1]) Jakob Bächtold, Gottfried Kellers Leben. III, 211.

[2]) Ebenda I, 220.

[3]) An Hermann Hettner 3. August 1853. Bächtold II, 223.

[4]) Briefe Konrad Ferdinand Meyers, herausgegeben von Adolf Frey, Leipzig 1908, I, 79 und II, 363.

mafsen forzieren zu können, indem er nach völliger, fast zergrübelnder Durchdenkung eines Stoffes den Eintritt des erwarteten Momentes vielleicht beschleunigt annahm, so ist er später[1]) zu besserer Einsicht gekommen und hat es in Briefen an Spitteler klar ausgesprochen, dafs ein starker Faktor seiner Dichtungen die Länge der Zeit sei, während der sich seine bildende Kraft gleichsam vegetativ mit ihnen beschäftige, „aber doch mit latentem Verstande, durchaus zweckmäfsig". „Ohne System, instinktiv, liegen bei mir immer 5—10 Jahre zwischen Komposition und historischer Lektüre, wo ich Chroniken, Bullen und solches Zeug bevorzuge, natürlich zu meinem eigenen Spafse, ohne bestimmte Zwecke und ohne das Geringste zu notieren. Aus diesem Wuste arbeitet sich dann von selbst im Laufe der Jahre irgend ein Novellchen heraus."

Übrigens blieb für ihn auch nach der „Geburt" eines Entwurfes noch mehr als blofs bewufste Arbeit zu tun, so dafs er in einem Brief an Brahm[2]) meinte: „Die Poesie ist in letzter Linie eine Machtfrage und die Machtfrage ist eine Zeitfrage: nach dem ersten Entwurfe mufs man ein paar Monate die Natur wirken lassen, die tut das Beste."

Dafs sich jüngere, ganz anders geartete und gewifs nicht immer gleichartige Autoren wie etwa Ompteda[3]) ganz ähnlich ausgesprochen haben, kann nur willkommen sein. Wir finden uns dadurch um Beiträge bereichert, die es zur Pflicht machen, den unterirdischen Fäden nachzuspüren, die eine Dichtung in oft ferner Vergangenheit ihres Schöpfers verankert sein lassen. Freilich wird nicht selten sich schon die Fragestellung an sich äufserst schwierig gestalten. Läfst es sich doch oft gar nicht

---

[1]) Ebenda I, 426 und 429. Dazu stimmt völlig die geistreiche Zerlegung der Entstehung seines Erstlings „Huttens letzte Tage". Franzos S. 23 ff. Jetzt auch im Briefwechsel wieder abgedruckt: II, 518 ff.

[2]) Ebenda II, 379, dazu II, 133, wo er an Hässel schreibt, dafs er saine Arbeiten zweimal diktiere.

[3]) „Meine Beziehungen zu Sylvester von Geyer." Velhagen & Klasings Monatshefte. 17. Jahrg., Heft 1, September 1902, S. 65—70. Ompteda will „die Legende des Modells und Porträtiertwerdens" zerstören und reiht in interessanter Selbstanalyse die ihm erst viel später bewufst gewordenen Elemente aneinander, die in ihm unsichtbarem Zusammenschlufs den Boden für seinen nun bewufst gearbeiteten Roman schufen.

absehn, ob und wann der Stoff, der Monate und Jahre zum Ausreifen bereits gebraucht hat, je seine „Lebensfähigkeit" erlangen wird. So erzählt beispielsweise Gerhart Hauptmann im „Griechischen Frühling",[1]) dafs ihm die Namen Perianders, Melissas und Lykophrons seit drei Jahrzehnten lebendig, zuweilen selbst auf der Zunge seien und nun wieder schemenhaft vor ihm herschwebten, da er nach Korinth zog. Wer will sagen, ob wir nicht noch eines Tages uns dieser Tragödie von ihm zu erfreuen haben?

Die Bedeutung bewufst geübter Beobachtung als ein schier unerläfslicher Bestandteil jeder echten Dichtung soll über dem Gesagten nicht herabgesetzt werden. Wer indes Thomas Manns stolzen Ausspruck: „Wenn ich zwanzig Minuten lang einem Wittelsbacher zugesehen habe, wie er in einem Ballsale Cercle hält, oder Wilhelm II., wie er eine Grundsteinlegung vornimmt, so habe ich intensivere, wesentlichere, mitteilenswertere Eindrücke von Fürstentum und Repräsentation gewonnen, als irgend ein Hofmarschall in zwanzig Dienstjahren gewinnt", wer diese Werte also so deuten wollte, als ob sich durch sie das Geheimnis des Schaffens erübrige, übersieht ganz, dafs derselbe Dichter an der gleichen Stelle[2]) die vermeintliche Zufälligkeit in der Stoffwahl seiner „Königlichen Hoheit" befremdet abgelehnt und ausdrücklich vielmehr als eine folgerechte Entwicklung, als Notwendigkeit bezeichnet hat. Ganz ähnlich hat noch jüngst Hermann Hesse ausgeführt,[3]) dafs es eine völlig freie Wahl des Stoffes nicht gebe, indem der individuell Erzählende sich bis zu einem hohen Grade den Objekten gegenüber leidend verhalte.

Näher auf diese Teilprobleme einzugehen, ist in diesem Zusammenhange nicht unsre Aufgabe. Es gilt hier zu erkennen, dafs sich der Vorgang des dichterischen Schaffens bei näherem Zusehen noch in Tausendstel gliedert und deshalb ein Zusammenwirken aller Teile erfordert, bis jener Zeitschritt getan wird, in dem, mit der Günderode zu reden, der Geist die Seele befruchtet.

---

[1]) Werke (Volksausgabe, S. Fischer, Berlin) IV, S. 116.
[2]) Kunstwart XXIII, 13, S. 5/6.
[3]) „Deutsche Erzähler", Neue Rundschau, Februar 1915, S. 189/190.

In neuerer Zeit ist dieser Tatsache vielleicht niemand so inne geworden wie gerade Jakob Wassermann, dessen bedeutsame biographische Notizen darüber Rechenschaft geben.[1]) Wie fein kommt es darin zum Ausdruck, dafs „Jahre vergehen gleich einem tiefen Schlaf, wo wir nicht vorwärts und nicht zurück uns bewegen",[2]) und wie behutsam und gewifs richtig ist gerade durch die Dichtung wahres Erlebnis gegen den stumpfen Alltag abgegrenzt, so dafs sich auch für uns neue Handhaben darbieten.

Andre Dichter verhalten sich wohl vorsichtiger und wehren aller Zudringlichkeit, die hier Beginn und dort das Ende setzen möchte, klug ab:

„Ich will immer warnen und wehren: Bleibt fern.
Die Dinge singen hör ich so gern.
Ihr rührt sie an: sie sind starr und stumm.
Ihr bringt mir alle die Dinge um."

---

[1]) „Ich bin am 10. März 1873 zu Fürth in Franken geboren. Das ist der einzige vernünftige und haltbare Satz, den ich beim Nachdenken über eine Selbstbiographie zustande bringe. Ich kann mich dem Eindruck nicht entziehen, dafs jede weitere Angabe von Daten und die Bestimmung vermeintlicher Epochen etwas Fragwürdiges, ja Lächerliches wäre. Und verliefse man die Linie bürgerlicher Lebensabgrenzung, wo wollte man da Grenzen finden: dieser eine Tag ist mehr als jenes Jahrzehnt, und irgend ein unvergefsliches, aber äufserlich bedeutungsloses Bild aus ferner Vergangenheit hat vielleicht einen tieferen Einflufs auf das innere Leben geübt als Jahre der Not. In solchem Sinne die eigene Existenz zu betrachten, heifst, sie zu einer Welt für sich umschaffen, daneben ist jede kalendarische Notiz belanglos. Vielleicht vermag nur der trockene Pedant zu rückschauend seinen Weg zu erkennen und zu deuten. Die Andern sehen nur eine Finsternis, aus der sie zaghaft verzerrte oder verklärte Träume pflücken. An Tatsachen ist mein Leben nicht arm, doch wollte ich es unternehmen, sie nebeneinander aufzustellen und zu sagen: das habe ich erlebt, so müfste ich hinzufügen: eigentlich ist es nicht wahr. Tatsachen lügen. Die Ereignisse, für sich genommen, erinnern an eine soldatische Paradekolonne, sie sind uniformiert zu gunsten einer Idee, sie sind gesichtslos. Und um das andre zu geben, dazu habe ich es eben unternommen, Bücher zu schreiben. Gelingt es mir in ihnen nicht, der Richter und Zusammenfasser meines Lebens zu sein, dann müfste ich als letzten Ausweg allerdings den Kalender wählen." (Albert Langens Verlagskatalog 1894—1904, München 1904, S. 152.)

[2]) Bettina von Arnim: Die Günderode, herausgegeben von Heinz Amelung, Leipzig 1914, I, S. 37.

So Rilke, der freilich auch auffordernd gemahnt hatte:[1])

„Du mufst das Leben nicht verstehen,
Dann wird es werden wie ein Fest.
Und lafs dir jeden Tag geschehen,
So wie ein Kind im Weitergehen
Von jedem Wehen
Sich viele Blüten schenken läfst.“

Sie aufzusammeln un zu sparen, mag wohl dem Kind nicht in den Sinn kommen, aber da tritt an seine Stelle die Literaturgeschichte ein, statt seiner diese Arbeit zu verrichten. Je mehr sie sich von dem Dunkel überzeugt, das um aufgescheuchte Ahnungen und Gefühle lagert, aus denen nach Karl Hauptmann[2]) der Dichter um Erlösung ringt, desto weniger wird sie an eine Umkehr denken dürfen, denken mögen. Wohl harren all diese aufgeworfenen Fragen noch einer ausreichenden, wissenschaftlich befriedigenden Antwort, die einst zu ermöglichen die nicht dornenlose, aber reizvolle Aufgabe weiterer Forschung sein mufs. Sie wird dazu die Diltheyschen Untersuchungen und Ergebnisse zur wohlfundamentierten Basis nehmen, aber auch auf Fragen etwa der Charakteranlage, der Blutmischung, wie sie künstlerisch bereits Thomas Mann, auch darin wegreisend, im „Tod von Venedig“[3]) gestreift hat, einzugehn haben, um so schliefslich zu dem letzten, von Dilthey[4]) doch zu beiläufig als solchen bezeichneten Höhepunkt, der erst das Problem wahrhaft an der Wurzel packt, zu gelangen, dem nämlich, den Inbegriff der Bedingungen in und aufser dem Dichter aufzuzeigen, „unter denen die sein Schaffen bestimmende Modifaktion des Erlebens, Verstehens, Erfahrens entsteht, und den Zusammenhang zu umfassen, der von ihr aus Motiv, Fabel, Charaktere und Darstellungsmittel gestaltet“.

---

[1]) „Mir zur Feier“ S. 16 und 107.
[2]) Aus meinem Tagebuch, 1. Auflage (Berlin 1900), S. 17.
[3]) S. 21 und 49.
[4]) Erlebnis S. 200.

Anhang.

Auf die Schwierigkeiten, das Problem des dichterischen Schaffens in seiner ganzen Ausdehnung wissenschaftlich zu lösen, ist in den Ausführungen des letzten Abschnitts hingewiesen worden. Es ist dort auch betont worden, dafs das dazugehörige, in Dichtungen und sonstigen Aufzeichnungen von Dichtern ruhende Material noch längst nicht genügend gewertet ist. Besonders gilt das von der neueren und neuesten Zeit. Seit Dilthey hat sich die Forschung kaum nennenswert um dies Gebiet bemüht, so dafs Romain Rollands „Jean Christophe“ [1]) in dieser Hinsicht fast völlig unbeachtet blieb. Ich stelle deshalb die meines Dafürhaltens bedeutsamsten Schilderungen und Äufserungen Rollands über das Schaffen des Künstlers, Musikers wie Dichters (denn gerade in diesem Fall hat ja wohl unbedingt gleiche Geltung für den einen, was vom andern gesagt ist, und umgekehrt), nachfolgend zusammen. Die wenigen verbindenden Worte werden genügen, um in den jeweiligen Zusammenhang einzuführen. —

Der kleine Johann Christoph stammt aus einer Musikerfamilie. Aber von entscheidender, ihn mächtig anregender Bedeutung wird doch erst ein Konzert, das ein berühmter Virtuose, Hafsler, in seiner Vaterstadt, sogar in Anwesenheit des Grofsherzogs, dirigiert. Da Johann Christophs Grofsvater Hafsler kennt, darf auch er vor den berühmten Künstler hintreten, der ihn liebevoll hätschelt. Natürlich sind das unvergefsliche Eindrücke für den kleinen Kerl.

„Le brillant météore, qui avait passé un soir dans le ciel de la petite ville, eut une influence décisive sur l'esprit de Christophe. Pendant toute son enfance, ce fut le modèle vivant, sur lequel il eut les yeux fixés; et c'est à son exemple que

---

[1]) Ausgabe Ollendorff, Paris.

le petit homme de six ans décida, lui aussi, qu'il écrirait de la musique. A vrai dire, il y avait longtemps déjà qu'il en faisait sans s'en douter; il n'avait pas attendu, pour composer, de savoir qu'il composait.

Tout est musique pour un cœur musicien. Tout ce qui vibre, et se meut, et s'agite, et palpite, les jours d'été ensoleillés, les nuits où le vent siffle, la lumière qui coule, le scintillement des astres, les orages, les chants d'oiseaux, les bourdonnements d'insectes, les frémissements des arbres, les voix aimées ou détestées, les bruits familiers du foyer, de la porte qui grince, du sang qui gonfle les artères dans le silence de la nuit, — tout ce qui est, est musique: il ne s'agit que de l'entendre. Toute cette musique, des êtres résonnait en Christophe. Tout ce qu'il voyait, tout ce qu'il sentait se muait en musique. Il était comme une ruche bourdonnante d'abeilles. Mais nul ne le remarquait. Lui, moins que personne." (I, 172.)

Johann Christophs erste Liebe gilt seiner Nachbarin, Minna von Kerich. Ihrer Selbstgefälligkeit schmeichelt seine Verehrung; sie fordert ihn auf, zu arbeiten, um sie berühmt zu machen. Ihr Vertrauen zu rechtfertigen, beschliefst er ein Werk zu schreiben, dafs „ihr nicht nur gewidmet, sondern wirklich geweiht wäre."

„Nul travail ne lui fut jamais plus facile et heureuse: c'était une détente à l'excès de l'amour, que l'absence amassait en lui; et en même temps, le souci de l'œuvre d'art, l'effort nécessaire pour dominer et concentrer la passion dans une forme belle et claire, lui donnait une santé d'esprit, un équilibre de toutes ses facultés, qui lui causait une volupté physique. Souveraine jouissance, comme de tout artiste qui crée: pendant le temps qu'il crée, il échappe à l'esclavage du désir et de la douleur; il en devient le maître; et tout ce qui le faisait jouir, et tout ce qui le faisait souffrir, lui semble le libre jeu de sa volonté. Instants trop courts: car il retrouve ensuite, plus lourdes, les chaînes de la réalité." (II, 206/7.)

Aus der Zeit, da Christoph eine „neue Haut", eine „neue Seele" bekam. Der „alte Adam" stirbt, und dann glaubt der Mensch, der nicht weifs, wie ihm geschieht, es gehe gänzlich zu Ende. Und doch ist es nur ein Übergang; denn wenn ein Leben stirbt, ist das andre schon geboren.

„Il s'absorbait, ce soir-là, dans une torpeur épuisante. Tout dormait dans la maison. Sa fenêtre était ouverte. Pas un souffle ne venait de la cour. D'epais nuages étouffaient le ciel. Christophe regardait, comme un hébété, la bougie se consumer au fond du chandelier. Il ne pouvait se coucher. Il ne pensait à rien. Il sentait ce néant se creuser d'instant en instant. Il s'efforçait de ne pas voir l'abîme qui l'aspirait; et, malgré lui, il se penchait au bord, il plongeait les yeux au fond de la nuit. Dans le vide, le chaos se mouvait, les ténèbres grouillaient. Une angoisse le pénétrait, son dos frissonnait, sa peau se hérissait, il se cramponnait à la table, afin de ne pas tomber. Il était dans l'attente convulsive de choses indicibles, d'un miracle, d'un Dieu ...

Soudain, comme une écluse qui s'ouvre, dans la cour, derriére lui, un déluge d'eau, une pluie lourde, large, droite, croula. L'air immobile tressaillit. Le sol sec et durci sonna comme une cloche. Et l'enorme parfum de la terre brûlante et chaude ainsi qu'une bête, l'odeur de fleurs, de fruits et de chair amoureuse, monta dans un spasme de fureur et de plaisir. Christophe, halluciné, tendu de tout son être, frémit dans ses entrailles. Il trembla ... Le voile se déchira. Ce fut un éblouissement. A la lueur de l'éclair, il vit, au fond de la nuit, il vit — il fut le Dieu. Le Dieu était en lui; Il brisait le plafond de la chambre, les murs de la maison; Il faisait craquer les limites de l'être; Il remplissait le ciel, l'univers, le néant. Le monde se ruait en Lui, comme une cataracte. Dans l'horreur et l'extase de cet effondrement, Christophe tombait aussi, emporté par le tourbillon qui balayait et brayait comme des pailles les lois de la nature. Il avait perdu le souffle, il était ivre de cette chute en Dieu ... Dieu-abîme! Dieu-gouffre! Brasier de l'Être' Ouragan de la vie! Folie de vivre, — sans but, sans frein, sans raison, — pour la fureur de vivre!

Quand la crise se dissipa, il tomba dans un profond sommeil, tel qu'il n'en avait pas eu depuis longtemps. Le lendemain, à son réveil, la tête lui tournait; il était brisé, ainsi que s'il avait bu. Mais il gardait au fond du cœur un reflet de la sombre et puissante lumière qui l'avait terrassé, la veille. Il chercha à la rallumer en lui. Vainement. Plus il la

poursuivait, plus elle lui échappait. Dès lors, toute son énergie fut constamment tendue dans l'effort pour faire revivre la vision d'un instant. Tentatives inutiles. L'extase ne répondait point à l'ordre de la volonté.

Pourtant cet accès de délire mystique ne resta pas isolé; il se reproduisit plusieurs fois, mais jamais avec l'intensité de la première. C'était toujours aux instants où Christophe l'attendait le moins, à de brèves secondes, si brèves, si soudaines, — le temps de lever les yeux, ou d'avancer le bras, — que la vision avait passé, avant qu'il eût le temps de penser que c'était elle; et il se demandait ensuite s'il n'avait pas rêvé. (III, 81—85).

Von seinem Verkehr mit dem sinnlich-niedrigen Ladenmädel Ada kommt Christoph endlich los. Er wird mit Bohemiens bekannt, so mit Friedemann, einem etwas älteren Musiker, der faul, aber nicht geistlos ist. Christoph sieht allmählich ein, wohin er gerät, und diese Erkenntnis scheint ihn völlig zu Boden zu werfen:

„Il se fût perdu, s'il avait pu l'être. Par bonheur, il avait comme les êtres de son espèce, un ressort, et un recours contre la destruction, que les autres n'ont pas: sa force d'abord, son instinct de vivre, de ne pas se laisser mourir, plus intelligent que son intelligence, plus fort que sa volonté. Et il avait aussi, à son insu, l'étrange curiosité de l'artiste, cette impersonnalité passionnée, que porte en lui tout être doué vraiment du pouvoir créateur. Il avait beau aimer, souffrir, se donner tout entier à toutes se passions: il les voyait. Elles étaient en lui, mais elles n'étaient pas lui. Une myriade de petites âmes gravidaient obscurément en lui, vers un point fixe, inconnu et certain: tel, le monde planétaire qu'aspire dans l'espace un gouffre mystérieux. Cet état perpétuel de dédoublement inconscient se manifestait sourtout dans les moments vertigineux, où la vie quotidienne s'endort, et où surgit des abimes du sommeil et de la nuit le regard du sphinx, la face multiforme de l'Être. Sourtout depuis un an, Christophe était obsédé par les rêves, où il sentait nettement, dans une même seconde, avec une illusion absolue, qu'il était à la fois plusieurs êtres différents, souvent lointains, séparés par des pays, par des mondes, par des siècles. Dans l'état de veille, Christophe enconservait le

trouble hallucinant, sans avoir le souvenir de ce qui l'avait causé. Cétait comme la fatigue d'une ideé fixe disparue, dont la trace persiste, sans qu'on puisse la comprendre. Mais tandis que son âme se debattait douloureusement dans le réseau des jours, une autre âme assistait en lui, attentive et sereine, à ces efforts désespérés. Il ne la voyait pas; mais elle jetait sur lui la réverbération de sa lumière cachée. Cette âme était avide et joyeuse de tout sentir, de tout souffrir, d'observer et de comprendre ces hommes, ces femmes, cette terre, cette vie, ces désirs, ces passions, ces pensées, même torturantes, même médiocres, même viles; — et cela suffisait à leur communiquer un peu de sa lumière, à sauver Christophe du néant. Elle lui faisait sentir que — il ne savait comment — il n'était pas seul tout à fait. Cet amour de tout être et de tout connaître, cette seconde âme, opposait son rempart aux passions destructives.“ (III, 212/13.)

Aus dem „Buch der Empörung.“ Christoph ist frei, frei von Leidenschaften, die ihn in mancher Entwicklungskrise begleitet hatten. Er lebt jetzt bewufster seinem Künstlertum, geniefst die Wonne, „auf dem See seines Denkens zu treiben“, und lacht seinem Denken und seinen Träumen zu, ohne sie zu bannen.

„Depuis des mois que les idées s'amassaient en lui, sans qu'il en tirât parti, crevait de richesses à dépenser. Mais tout était pêle-mêle: sa pensée était un capharnaüm, un bric-à-brac de juif, où étaient empilés dans la même chambre des objets rares, des étoffes précieuses des ferrailles, des guenilles. Il ne savait pas distinguer ce qui avait le plus de prix: tout l'amusait également. C'étaient des frôlements d'accords, des couleurs qui sonnaient comme des cloches, des harmonies qui bourdonnaient comme des abeilles, des mélodies souriantes comme des lèvres amoureuses. C'étaient des visions des paysages, des figures, des passions, des âmes, des caractères, des idées littéraires, des idées métaphysiques. C'étaient de grands projets, énormes et impossibles, des tétralogies, des décalogies, ayant la prétention de tout peindre en musique et embrassant des mondes. Et c'étaient, le plus souvent, des sensations obscures et fulgurantes, évoquées subitement par un rien, un son de voix, une personne, qui passait dans la rue, le clapotement de la

pluie, un rhythme intérieur. — Beaucoup de ces projets n'avaient d'autre existence que le titre; la plupart se réduisaient à un ou deux traits, pas plus: c'était assez. Comme les très jeunes gens, il croyait avoir créé ce qu'il rêvait de créer.“ (IV, 8).

Nicht lange, und er möchte die Träume greifen. Aber sie enteilen, ziehen weiter, und auch er wandelt sich. Das bringt ihn schliefslich in Wut. Drum will er der Musik überhaupt entsagen, wenn sich ihm nicht die schöpferische Tat „mit Donner und Blitz“ aufdränge.

„Il parlait ainsi, parce qu'il savait bien que l'orage venait.

Le tonnere tombe où il veut, et quand il veut. Mais il y a des sommets qui l'attirent. Certains lieux — certaines âmes — sont des nids d'orages: ils les créent ou les aspirent de tous les points de l'horizon; et, de même que certains mois de l'année, certains âges de la vie sont si saturés d'électricité que les coups de foudre s'y produisent — sinon à volonté — du moins à l'heure attendue.

L'être tout entier se tend. Souvent, pendant des jours, l'orage se prépare. Une ouate brûlante tapisse le ciel blanc. Pas un souffle. L'air immobile fermente, semble bouillir. La terre se tait, écrasée de torpeur. Le cerveau bourdonne de fièvre: toute la nature attend l'explosion de la force qui s'amasse, le choc du marteau qui se lève pesamment, pour retomber d'un coup sour l'enclume des nuées. De grandes ombres sombres et chaudes passent; un vent de feu s'élève; les nerfs frémissent par tout le corps, comme des feuilles ... Puis, le silence retombe. Le ciel continue de couver la foudre.

Il y a à cette attente une angoisse voluptueuse. Malgré la malaise qui vous appresse, on sent passer dans ses veines le feu qui brûle l'univers. L'âme soûle bouillonne dans la fournaise, comme le raisin dans la cuve. Des milliers de germes de vie et de mort la travaillent. Qu'en sortira-t-il? Elle l'ignore. Comme la femme enceinte, elle se tait, le regard perdu en elle, elle écoute, anxieuse, le tressaillement de ses entrailles, et elle pense: ‘Que naitra-t il de moi?’ ...

Quelquefois, l'attente est vaine. L'orage se dissipe, sans avoir éclaté; et l'on se réveille, la tête lourde, déçu, énervé, écœuré. Mais c'est partie remise: il éclatera toujours; si ce

n'est aujourd'hui, ce sera demain; plus il aura tardé, plus il sera violent ...

Le voici! ... Les nuages ont surgi de toutes les retraites de l'être, masses épaisses d'un bleu noir, que déchirent les saccades frénétiques des éclairs, ils s'avancent d'un vol vertigineux et lourd, cernant l'horizon de l'âme, et brusquement rabattant leurs deux ailes sur le ciel étouffé, éteignant la lumière. Heure de folie! ... Les Éléments exaspérés, déchaînés de la cage où les tiennent enfermés les Lois qui assurent l'équilibre de l'esprit et l'existence des choses, règnent, informes et colossaux, dans la nuit de la conscience. On sent qu'on agonise. On n'aspire plus à vivre. On n'aspire qu'à la fin, à la mort qui délivre ...

Et soudain, c'est l'éclair!
Christophe hurlait de joie."

„Joie, fureur de joie, soleil qui illumine tout ce qui est et sera, joie divine de créer! Il n'y a de joie que de créer. Il n'y a d'être que ceux qui créent. Tous les autres sont des ombres, qui flottent sur la terre, étrangers à la vie. Toutes les joies de la vie sont des joies de créer: amour, génie, action, — flambées de force sorties de l'unique brasier. Ceux même, qui ne peuvent trouver place autour du grand foyer — ambitieux, égoïstes et débauchés stériles — tâchent de se réchauffer à ses reflets décolorés.

Créer, dans l'ordre de la chair, ou dans l'ordre de l'esprit, c'est sortir de la prison du corps, c'est se ruer dans l'ouragan de la vie, c'est être Celui qui Est. Créer, c'est tuer la mort.

Malheur à l'être stérile, qui reste seul et perdu sur la terre, contemplant son corps desséché et la nuit qui est en lui, dont nulle flamme de vie ne sortira jamais! Malher à l'âme qui ne se sent point féconde, lourde de vie et d'amour, comme un arbre en fleurs, au printemps! Le monde peut la combler d'honneurs et de bonheurs: il couronne un cadavre."

„Quand Christophe était frappé par le jet de lumière, une décharge électrique lui parcourait le corps; il tremblait de saisissement. C'était comme si, en pleine mer, en pleine nuit, il voyait tout à coup terre. Ou comme si, passant au milieu d'une foule, il recevait le choc de deux profonds yeux.

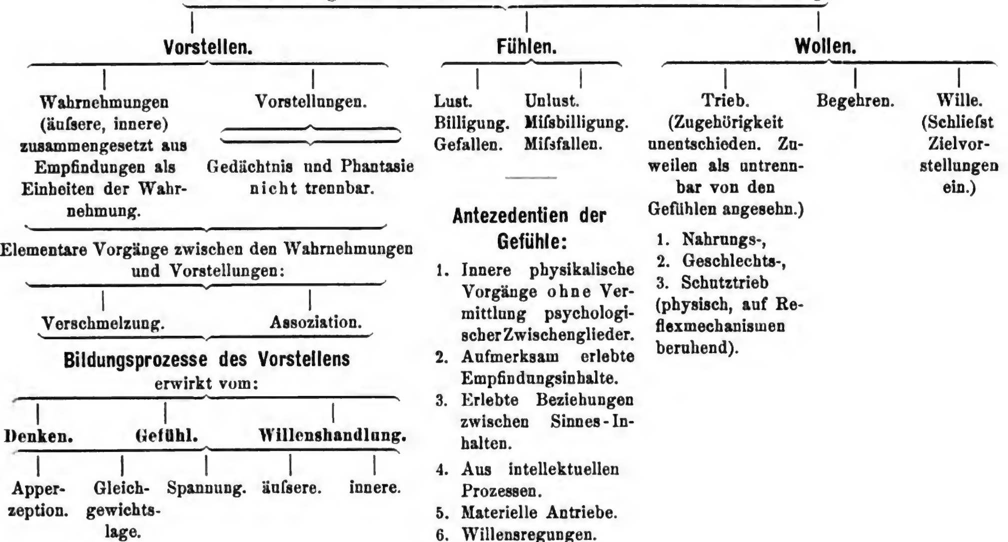
Souvent, cela survenait après des heures de prostration où son esprit s'agitait désespérément dans le vide. Mais plus souvent encore, à des moments où il pensait à autre chose, causant avec sa mère, ou se promenant dans la rue. S'il était dans la rue, un respect humain l'empêchait de manifester trop bruyamment sa joie. Mais, à la maison, rien ne le retenait plus. Il trépignait; il sonnait une fanfare de triomphe. Sa mère la connaissait bien, et elle avait fini par savoir ce que ce la signifiait. Elle disait à Christophe qu'il était comme une poule qui vient de pondre.

Il était percé de part en part par l'idée musicale. Tantôt, elle avait la forme d'une phrase isolée et complète; plus fréquemment, d'une grande nébuleuse enveloppant toute une œuvre: la structure du morceau, ses lignes générales se laissaient deviner au travers d'un voile, que lacéraient par place des phrases éblouissantes, se détachant de l'ombre avec une netteté sculpturale. Ce n'était qu'un éclair; parfois, il en venait d'autres, coup sur coup: chacun illuminait d'autres coins de la nuit. Mais d'ordinaire, la force capricieuse, après s'être manifestée une fois, à limproviste, disparaissait pour plusieurs jours dans ses retraites mystérieuses, en laissant derrière elle un sillon lumineux.

Cette jouissance de l'inspiration était si vive que Christophe prit le dégoût de tout le reste. L'artiste d'expérience sait bien que l'inspiration est rare, et que c'est à l'intelligence d'achever l'œuvre de l'intuition; il met ses idées sous le pressoir, et leur fait rendre jusqu'à la dernière goutte du suc divin qui les gonfle; — (même, il ne craint point, à l'occasion, de les tremper d'eau claire) — Christophe était trop jeune et trop sûr de lui-même pour ne pas mépriser ces misérables moyens. Il faisait le rêve impossible de ne rien produire qui ne fût entièrement spontané. S'il ne s'était aveuglé à plaisir, il n'eût pas eu de peine à reconnaître l'absurdité de son dessein. Sans doute, il était alors dans une période d'abondance intérieure où il n'y avait nul interstice, nul vide, par où le néant pût se glisser. Tout lui était un prétexte à cette fécondité intarissable: tout ce que voyaient ses yeux, tout ce qu'entendaient ses oreilles, tout ce que heurtait son être dans sa vie quotidienne; chaque regard, chaque mot, faisait lever dans l'âme des moissons de rêves. Dans le ciel sans bornes de sa

pensée, coulaient des millions d'étoiles laiteuses, des rivières de vivantes lueurs. — Et pourtant, même alors, il y avait des moments où tout s'éteignait d'un coup. Et bien que la nuit ne durât point, bien qu'il n'eût guère le temps de souffrir encore des silences prolongés de l'âme, il n'etait pas sans un secret effroi de cette puissance inconnue, qui venait de visiter, le quittait, revenait, disparaissait ... pour combien de temps, cette fois? Reviendrait-elle jamais? — Son orgueil repoussait cette pensée, et disait: 'Cette force, c'est moi. Du jour où elle ne sera plus, je ne serai plus: je me tuerai.' — Il ne laissait pas de trembler; mais c'était une jouissance de plus.

Toutefois, s'il n'y avait aucun danger, pour l'instant, que la source tarit, Christophe pouvait se rendre compte déjà que jamais elle ne suffisait à alimenter une œuvre tout entière. Les idées apparaissaient presque toujours à l'état brut: il fallait les dégager péniblement de la gangue. Et toujours elles se présentaient sans suite, par bonds et par saccades, pour les relier entre elles, il fallait y mêler un élément d'intelligence réfléchie et de volonté froide, qui forgeaient avec elles un être nouveau. Christophe était trop artiste pour ne point le faire; mais il n'en voulait pas convenir, il mettait de la mauvaise foi à se persuader qu'il se bornait à transcrire son modèle intérieur, quand il ètait forcé de le transformer plus au moins pour le rendre intelligible. — Bien plus: il arrivait qu'il en faussât entièrement le sens. Avec quelque violence que le frappât l'idée musicale, il lui eût été impossible souvent de dire ce qu'elle signifiait. Elle faisait irruption des souterrains de l'Être, bien au delà des frontières où commence la conscience; et, dans cette Force toute pure, qui échappait aux mesures communes, la conscience ne parvenait à reconnaitre aucune des préoccupations qui l'agitaient, aucun des sentiments humains qu'elle définit et qu'elle classe: joies, douleurs, ils étaient tous mêlés en une passion unique et inintelligible, parce qu'elle était au-dessus de l'intelligence. Cependant, qu'elle la comprît ou non, l'intelligence avait besoin de donner un nom à cette force, de la rattacher à une des constructions logiques que l'homme élève infatigablement dans la ruche de son cerveau."
(IV, 14—20.)


Schema einer psychologischen Klassifizierung nach Dilthey.
Zusammenhang des Seelenlebens aus der inneren Erfahrung.
Vorstellen.
Fühlen.
Wollen.
Wahrnehmungen (äufsere, innere) zusammengesetzt aus Empfindungen als Einheiten der Wahrnehmung.
Vorstellungen.
Gedächtnis und Phantasie nicht trennbar.
Elementare Vorgänge zwischen den Wahrnehmungen und Vorstellungen:
Verschmelzung.
Assoziation.
Bildungsprozesse des Vorstellens erwirkt vom:
Denken.
Gefühl.
Willenshandlung.
Apperzeption.
Gleichgewichtslage.
Spannung.
äufsere.
innere.
Lust.
Billigung.
Gefallen.
Unlust.
Mifsbilligung.
Mifsfallen.
Antezedentien der Gefühle:
1. Innere physikalische Vorgänge ohne Vermittlung psychologischer Zwischenglieder.
2. Aufmerksam erlebte Empfindungsinhalte.
3. Erlebte Beziehungen zwischen Sinnes-Inhalten.
4. Aus intellektuellen Prozessen.
5. Materielle Antriebe.
6. Willensregungen.
Trieb. (Zugehörigkeit unentschieden. Zuweilen als untrennbar von den Gefühlen angesehn.)
1. Nahrungs-,
2. Geschlechts-,
3. Schutztrieb (physisch, auf Reflexmechanismen beruhend).
Begehren.
Wille. (Schliefst Zielvorstellungen ein.)

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

ABHANDLUNGEN
ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON BENNO ERDMANN
XLIX

DAS BESCHREIBEN

EINE LOGISCHE UNTERSUCHUNG ZUR POSITIVISTISCHEN METHODENLEHRE

VON

AGNES HOCHSTETTER-PREYER

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1916

ABHANDLUNGEN
ZUR
PHILOSOPHIE
UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

NEUNUNDVIERZIGSTES HEFT

AGNES HOCHSTETTER-PREYER

DAS BESCHREIBEN

HALLE a. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1916

DAS BESCHREIBEN

EINE LOGISCHE UNTERSUCHUNG
ZUR
POSITIVISTISCHEN METHODENLEHRE

VON

AGNES HOCHSTETTER-PREYER



HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1916

Inhalt.

A

Einleitung.

Das Streben, die Forschung allein auf Tatsachen zu gründen und alle metaphysische Spekulation zu vermeiden, ist in der Physik ebenso alt wie die selbständige Entwicklung dieser Wissenschaft. Der ungeheure Aufschwung, der von der unfruchtbaren mittelalterlich-spekulativen zur leistungsfähigen und ungeahnte Erfolge zeitigenden modernen Naturwissenschaft führte, beruht eben darauf, daſs Galilei, der Begründer der modernen exakten Forschung, mit bewuſster Strenge die Problemstellung der Physik auf das rein Tatsächliche beschränkte, daſs er, wie Mach es in bezug auf den freien Fall formuliert hat, nicht mehr nach den Ursachen, sondern nach dem Wie der Erscheinungen fragte.[1] Und „diese einzige kleine Änderung in der wissenschaftlichen Fragestellung" scheidet in der Tat „zwei Zeitalter der Wissenschaft".[2] Durch sie war der mathematischen Naturforschung der Weg gewiesen, den ihre bedeutenden Vertreter bis zur Gegenwart nie verlassen haben. Aber wie derselbe Gedanke zu verschiedenen Zeiten die mannigfachsten Auslegungen erlebt, so verbindet sich auch heute mit der gleichlautenden Forderung der Beschränkung auf das Tatsächliche häufig ein ganz anderer Begriff vom Prinzip physikalischer Forschung, als er in Galileis Werken angewandt ist. Gerade Ernst Mach will die Frage nach dem „Wie" der Erscheinungen in dem Sinne als einzige Aufgabe der Naturwissenschaft gelten lassen, daſs ihre Be-

---

[1]) Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt, 6. Aufl. 1908, S. 129. Vgl. Natorp, Galilei als Philosoph, Philosophische Monatshefte 1882 und Riehl, Über den Begriff der Wissenschaft bei Galilei, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. 17, 1893.

[2]) Riehl, a. a. O. S. 9.

antwortung, die wissenschaftliche Beschreibung der Tatsachen, jedes Forschen nach den Ursachen, nach dem Warum, also jede Erklärung, aus der exakten Wissenschaft ausschliefst. Er steht damit in einer Bewegung, die, seit Kirchhoff im Jahre 1876 das Schlagwort der beschreibenden Physik geprägt hat, weite Kreise von Naturforschern und Philosophen erfafst und eine Fülle von Angriffen und Verteidigungen erlebt hat.

Diese Bewegung ist jedoch nichts weniger als einheitlich. Sie begreift die mannigfachsten Standpunkte in sich, von blofser Ablehnung metaphysischer Spekulation bis zum extremsten Empirismus, der die Begriffe der Kraft, Substanz und Ursache gänzlich ausschalten, die gesetzliche Notwendigkeit in Tatsächlichkeit verwandeln und alle Hypothesenbildung verwerfen will.

Wenn man z. B. den Positivisten Mach, den Energetiker Ostwald miteinander, mit dem Empiriokritizismus von Avenarius und Petzoldt, oder mit Naturforschern wie Duhem, Pearson u. a., mit denen sie sich für gesinnungsgleich erklären,[1]) vergleicht, wird man sich dem Eindruck grofser Inkongruenzen nicht entziehen können. Trefflich kennzeichnet Cassirer diese Sachlage, wenn er sagt:[2]) „Unter diesem Losungswort (der Beschreibung) vereinigen sich physikalische Forscher, die lediglich in dem Widerspruch gegen die spekulative Metaphysik miteinander übereinstimmen, in der positiven Auffassung von der logischen Struktur der Physik aber völlig voneinander abweichen. Ein Forscher wie Duhem, der mit gröfster Energie und Schärfe den Gedanken durchführt, dafs jede blofse Konstatierung eines physikalischen Faktums bestimmte theoretische Voraussetzungen und somit einen Inbegriff physikalischer Hypothesen in sich schliefst, tritt hier unmittelbar an die Seite eines ‘Empirismus’, der gerade auf der Verkennung dieses fundamentalen Doppelverhältnisses beruht.“

Ebenso liegt es in der philosophischen Literatur. Auch hier bezeichnet der übereinstimmend gebrauchte Wortlaut von

[1]) Vgl. Mach, Erkenntnis und Irrtum, 2. Aufl., S. 450; Vorrede zu Erkenntnis und Irrtum, 2. Aufl.; Vorrede zur Übersetzung von Duhem, Ziel und Struktur der physikalischen Theorien.

[2]) Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S. 183.

beschreibender Wissenschaft keineswegs eine inhaltliche Verwandtschaft der Meinungen, wie der Hinweis auf Dilthey und Avenarius z. B. unmittelbar klar macht.

Diese Verschiedenheit der Standpunkte bringt es mit sich, dafs in der reichen Kampfliteratur, die um die Frage: Beschreiben oder Erklären? entstanden ist, auch der Sinn des Schlagwortes „Beschreibung“ entsprechend den verschiedenen erkenntnistheoretischen oder metaphysischen Voraussetzungen schwankt. So ist es zu verstehen, dafs sich, obwohl schon so viel über diese Frage verhandelt ist, eine eindeutige, allgemein anerkannte Definition des strittigen Begriffs nicht findet. Er gehört eben zu dem Bestande von Voraussetzungen und Begriffen, die unbesehen aus dem vorwissenschaftlichen Denken in die Einzelwissenschaft aufgenommen sind und ebenso unbesehen mitgeführt und als allgemein bekannt vorausgesetzt werden.[1]) Daher ist auch sein Verhältnis zum Begriff der Erklärung nichts weniger als eindeutig festgelegt. Finden sich doch Bestimmungen, die einen scharfen Gegensatz zwischen beiden Begriffen betonen, neben solchen, in denen die Grenzen bis zur Gleichsetzung und Vertauschbarkeit beider verwischt sind. Nicht nur im praktischen Sprachgebrauch wird etwa eine Maschine „erklärt“, indem man Gestalt und Anordnung ihrer Teile „beschreibt“, sondern sogar bei den Vertretern der Beschreibungsforderung finden sich Ausführungen wie die: „Dafs man mit einer sogenannten kausalen Erklärung auch nur einen Tatbestand, einen tatsächlichen Zusammenhang konstatiert (oder beschreibt), habe ich schon mehrfach dargelegt.“[2]) Oder in Ostwalds Annalen der Naturphilosophie:[3]) „Erklären, logisch oder kausal verbinden, zurückführen auf bekannte Erscheinungen oder Gesetze, verallgemeinern, oder definieren etc., Alles zusammengefafst mit einem einzigen Machschen Worte: wissenschaftlich ökonomisch beschreiben.“ Dagegen gilt vielfach das Erklären als kontradiktorisches

---

[1]) Vgl. B. Erdmann, Logik I², S. 7, 13.

[2]) Mach, Analyse der Empfindungen, S. 274; vgl. auch Die Prinzipien der Wärmelehre, 2. Aufl., S. 436 ff. u. ö.; Populär-wissenschaftliche Vorlesungen, S. 411 ff.

[3]) Bd. I, S. 385: Wolfgang Ostwald, Über die Bildung wissenschaftlicher Begriffe.

Gegenteil des Beschreibens, indem es das bisherige Verfahren der Physik bezeichnet, das, überladen mit metaphysischen Vorurteilen, Erbstücken der aristotelisch-mittelalterlichen Scholastik, als „unwissenschaftlich“ zu verwerfen und durch das wissenschaftliche Beschreiben zu ersetzen sei.

Angesichts dieser Unklarheiten dürfte sich der vorliegende Versuch rechtfertigen, durch eine logische Untersuchung des Begriffs der Beschreibung einer endgültigen Lösung der Streitfrage die Wege zu ebnen.

I. Teil.

1. Kapitel.

Historische Vorbemerkungen.

Bevor die eigentliche Aufgabe in Angriff genommen wird, ist ein kurzer Blick zu werfen auf die historische Entwicklung des Problems und sein Verhältnis zu den allgemeinen wissenschaftlichen Tendenzen der Gegenwart. Der Möglichkeit einer zweifachen Aufgabe wissenschaftlichen Forschens ist man sich lange bewufst gewesen, ehe am Ende des 19. Jahrhunderts diese Doppelseitigkeit in den Gegensatz von Beschreiben und Erklären gefafst wurde. Ist es doch derselbe Gegensatz wie der alte Aristotelische des *ὅτι* und *διότι*. Nur hat sich in der Wertung der beiden Fragestellungen eine Wandlung ins Umgekehrte vollzogen, wenn heute die Beschreibung, also das *ὅτι*, als einzige Aufgabe der Wissenschaft hingestellt wird, während sie bei Aristoteles nur als Vorstufe zum eigentlich wissenschaftlichen Forschen, dem Bestimmen des *διότι*, gilt. Dieses Fragen nach dem Warum, also den Gründen und Ursachen, erscheint sogar nicht nur als Inhalt der ursprünglichen Wissenschaft, sondern es ist älter als sie selbst. Es ist die Äufserung des menschlichen Geistes, die in der Mythenbildung, der Zurückführung der Naturerscheinungen auf Willkürhandlungen menschenähnlicher Götter, die erste Befriedigung eines ihm eigentümlichen Triebes suchte, der als Kausalitäts- oder metaphysisches Bedürfnis zwar keine psychologische Begründung, doch eine zutreffende Bezeichnung gefunden hat.[1])

---

[1]) Vgl. Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 2, Kap. 17; B. Erdmann, Logik I², S. 6.

Neben der Not des Lebens ist dies Kausalitätsbedürfnis als in der Struktur des menschlichen Geistes begründetes Motiv der unvergleichlich stärkere Antrieb zur Entstehung und häufig der einzige zur Fortführung der Wissenschaft.[1] Doch ist das Argument abzuweisen, das mit Berufung auf die Tatsache dieses Triebes die Forderung einer beschreibenden, ganz ohne den Kausalbegriff arbeitenden Physik a limine ablehnen und jeder Wissenschaft mit der Aufhebung dieses Motivs die Lebensfähigkeit absprechen wollte. Denn es ist prinzipiell durchaus möglich, dafs — ebenso wie durch Kant der jahrhundertelang gepflegten Metaphysik die objektive Gültigkeit mit einem Male genommen wurde — auch hier die Entwicklung der Wissenschaft eine derartige Einschränkung ihres Gebietes, die sich ganz vom Ausgangspunkt entfernt, mit sich brächte. Eine einheitliche Richtung dieser Entwicklung von den Anfängen der Wissenschaft bis zur Gegenwart ist jedenfalls aufzuweisen. Aus den religiösen Erklärungsversuchen entwickelt sich die Wissenschaft, indem die bunten mythologischen Erklärungsgründe durch die Annahme eines gesetzmäfsigen Zusammenhanges der Welt oder wenigstens durch die Konstruktion eines einheitlichen Weltbildes ersetzt werden.[2] So sieht Thales im Wasser das „Wesen“ aller Dinge, eine „Erklärung“, die ihrer logischen Funktion nach nicht verschieden ist von der Energetik Ostwalds.[3] Der weite Entwicklungsweg, der trotzdem zwischen den beiden Lehren liegt, kennzeichnet sich durch ein allmähliches Einschränken der Erklärungsgründe auf „natürliche“, durch fortgesetzte Verminderung der anthropomorphen Elemente der Erklärungen,[4] wie auch schon der Übergang vom Mythos zur Wissenschaft durch dieselben Merkmale bestimmt ist. So werden die Götter mehr und mehr zurückgedrängt und den Dingen Kräfte zugeschrieben, die ihnen analog den menschlichen Willensregungen als eigentümliches Streben innewohnen. Das Streben des fallenden Körpers nach seinem „Ort“ sei ein

---

[1]) Vgl. B. Erdmann, Logik, S. 6.

[2]) Ebenda S. 7.

[3]) Vgl. Planck, Einheit des physikalischen Weltbildes, S. 4.

[4]) Planck, a. a. O. S. 8, und König, Entwicklung des Kausalproblems, S. 6.

Beispiel. Andererseits, auch in Analogie zum Willenserlebnis, werden die Zusammenhänge durch Zweckursachen begreiflich gemacht. Es ist dies eine Periode der Naturerklärung, wo Philosophie und Naturforschung unzertrennt ein und dieselbe Wissenschaft bilden, nach dem Vorbild des Aristoteles im grofsen ganzen das Mittelalter erfüllend. Eine letzte Zusammenfassung dieser mittelalterlich-aristotelischen Naturlehre bildet zu einer Zeit, wo sich schon an vielen Stellen die neuen physikalischen Ideen gezeigt hatten, die Historia Naturalis oder Sylva Sylvarum von Bacon, dessen eigenen Anpreisungen, dafs er allein die wahre induktive Methode der Naturwissenschaft begründet habe, man allzulange Glauben und unverdientes Lob geschenkt hat, bis J. v. Liebig, allerdings mit unhistorischer Schärfe, 1863 die ganze Hohlheit seiner Lehre aufwies.[1])

Selbst die grofsen Entdeckungen, welche die neue Zeit vorbereiteten und einleiteten, stehen noch unter solchen Gesichtspunkten. Waren von Copernikus, selbst von Keppler noch spiritus rectores der Gestirne als Ursachen ihrer Bewegung herangezogen worden, glaubte man in Physik und Medizin, welche die Chemie einschlofs, an den horror vacui, die Sympathie und Antipathie der Dinge usw.,[2]) so wurden alle diese anthropopathischen Deutungen der Naturerscheinungen dem Prinzip nach mit einem Schlage ausgeschlossen durch Galileis grofse wissenschaftliche Tat. Sie ist oben bereits mit Machs Worten als eine Änderung der Fragestellung aus dem Warum in das Wie und als die Begründung der Physik als selbständiger Wissenschaft gekennzeichnet worden. Ihrem Inhalt nach bestand sie darin, dafs Galilei mit Hilfe der durch Experiment und exakte Messung zum erstenmal wissenschaftlich instrumentierten Beobachtung die Gesetze der Erscheinungen in Form mathematischer Formeln ermittelte.[3]) Den üblichen Spekulationen über das Wesen und die verborgenen Ursachen der

---

[1]) Francis Bacon von Verulam und die Geschichte der Naturwissenschaften. Rede in der Münchener Akademie der Wissenschaften 28. März 1863. Vgl. dazu Sigwart, Ein Philosoph und ein Naturforscher über Bacon. Preufs. Jahrbücher, Bd. 12, 1863, S. 93 ff.

[2]) Vgl. König, a. a. O. S. 18.

[3]) Vgl. Riehl, a. a. O. S. 4; Rosenberger, Geschichte der Physik II, S. 13, 14 ff.

Dinge war damit in der Tat der Boden entzogen, und vergeblich suchte die aristotelische Philosophie in heifsem Kampfe ihre Autorität zu behaupten, die sie sich entrissen und der Macht der Tatsachen vindiziert sah. In diesem Sinne ist es zweifellos sehr treffend, den Gegensatz zwischen Galileis Methode, die Gesetze des Tatsächlichen aufzustellen, und jener Spekulation über verborgene Ursachen als den zwischen den Fragen Wie und Warum zu bezeichnen. Nur darf nicht übersehen werden, dafs Galilei bei der wissenschaftlichen Erforschung der Tatsachen das Gesetz strenger Ursächlichkeit alles Geschehens und als grundlegende Begriffe die der Kraft und Substanz mit Bestimmtheit voraussetzt.[1]) Seiner Methode kommt also diese Charakteristik in ganz anderer Bedeutung zu als derjenigen der modernen Empiristen, die gerade ein Arbeiten ohne jene Voraussetzungen für das von ihnen erstrebte Forschen nach dem blofsen Wie der Erscheinungen halten. Ob dieser Unterschied in einer wesentlichen Verschiedenheit beider Methoden begründet oder ob er nur ein gradueller ist derart, dafs es Galilei nur noch nicht vollkommen gelungen sei, sich von den Vorurteilen seiner Zeit zu befreien, ob auch Riehl recht hat, wenn er sagt, Galileis Begriff der Wissenschaft decke sich der Sache nach völlig mit dem Begriff (der beschreibenden Physik), den Kirchhoff an den Eingang seiner Mechanik gestellt habe[2]) — das mufs sich aus der sachlichen Untersuchung ergeben.

Die neue Hochschätzung des Tatsächlichen war es auch, die unter den Schülern Galileis in den ersten Zeiten die weitere physikalische Forschung bestimmte. Die von Galilei selbst als ebenso wichtige Seite seiner Methode gepflegte mathematische Theorie trat neben der Beobachtung in den Hintergrund, wohl deswegen, weil ihre prinzipielle Bedeutung gegenüber den seit dem Altertum bekannten, wenig fruchtbringenden mathematischen Sätzen der Statik nicht genug in die Augen fiel. Dagegen schien das Experiment alle Wege zu eröffnen. Im Glauben an die alleinige wissenschaftliche Macht der experimentellen Beobachtung zeigt sich eine der heutigen

---

[1]) Vgl. Natorp, a. a. O. S. 214, 220.
[2]) a. a. O. S. 11.

ähnliche Strömung. So betont z. B. die Florentiner Akademie, eine der damals zwecks experimenteller Forschung gegründeten Gesellschaften,[1]) ausdrücklich, sie wolle beobachten, nicht erklären.[2])

Es bedurfte eines Genies wie Newton, um Galileis Werk in seiner ganzen Tragweite und Vielseitigkeit aufzunehmen und fortzubilden. Die Methode, aus den beobachteten Erscheinungen mathematisch formulierte Sätze abzuleiten, die wieder durch Beobachtung verifiziert werden müssen, ist erst durch Newton und nach seinem Vorbild in der Entdeckung der Gravitation, unterstützt durch die gleichzeitige Entdeckung und Ausbildung der höheren Analysis, Allgemeingut der Physik geworden. Was seine Stellung zu unserem Problem betrifft, so wird keine geringere als seine Autorität heute von den Vertretern der Beschreibungsforderung zu Hilfe gerufen unter Hinweis auf sein berühmtes Wort: Hypotheses non fingo.[3]) Es ist indessen schon häufig dargelegt worden, dafs der Zusammenhang, in dem dieser Satz steht,[4]) lediglich auf Spekulationen über das Wesen der Schwere als ursprünglich eingepflanzter Eigenschaft der Materie oder als Folge eines alle Körper durchdringenden Fluidums und über Gott als Urheber dieser Kraft geht. Dazu kommt die Tatsache, dafs Newton in seiner Optik Untersuchungen über das Wesen des Lichts gebracht und die Emissionstheorie des Lichts begründet hat, dafs seine Schüler offenbar unter seiner Zustimmung und in seinem Sinne über das Wesen der Materie und der Gravitation erbitterte Kämpfe geführt haben. Dies alles macht eine Auslegung des Wortes im Sinne absoluter Hypothesenfreiheit unmöglich. Andererseits ist es ein grofses Verdienst Newtons, die Physik von den metaphysischen Spekulationen gereinigt

---

[1]) Accademia del Cimento in Florenz, Royal Society in London, Pariser Akademie der Wissenschaften, Leopoldina in Deutschland. Vgl. Rosenberger, Geschichte der Physik II, S. 136 f.

[2]) Vgl. Rosenberger, a. a. O. S. 165. Zum Vorwiegen des Experiments vgl. Rosenberger, a. a. O. S. 4 f., und Steinmann, Über den Einflufs Newtons auf die Erkenntnistheorie seiner Zeit, S. 3.

[3]) So z. B. Mach, Mechanik, S. 203.

[4]) Philosophiae naturalis principia mathematica, Scholium generale am Schlufs des Werkes.

zu haben, die sie trotz Galileis Vorbild seit Descartes wieder beherrschten. Im Gegensatz zu Descartes' nicht nur unbeweisbarer, sondern sogar mit den Tatsachen in Widerspruch stehender Wirbeltheorie betont Newton, dafs nur causae verae, Ursachen, die in den Erscheinungen gegeben sind, zur Erklärung der natürlichen Dinge herangezogen werden dürfen.[1]) Es ist also als zweifellos festzustellen, dafs Newton — ebenso wie Galilei im Kampf gegen die herrschende Philosophie — mit voller Schärfe das Prinzip ausgesprochen hat, nur solche Sätze gehörten in die exakte Physik, die in den Tatsachen begründet sind, so zwar, dafs er — ebensowenig wie er in den Begriffen von Raum und Zeit eine Schwierigkeit findet — die Begriffe des Gesetzes, der Ursache, der Kraft usw. zwar nicht als schon damals stark verdächtige qualitates occultae, doch aber als in den Tatsachen gegeben ansieht.

Eine Kritik dieser Begriffe setzt in der Physik erst durch den Einflufs der durch Locke begründeten empiristischen Philosophie ein, deren Gedanken allerdings wiederum in grofsem Mafse von Newton abhängen. Überhaupt ist mit diesem Zeitpunkt eine Periode eingeleitet, in der aus dem ursprünglichen Gegensatz zwischen Physik und Philosophie ein Zustand gegenseitiger Beeinflussung und Durchdringung geworden ist: konnte einerseits die Philosophie die glänzenden Resultate der Naturwissenschaft nicht unbeachtet lassen, so fühlte diese sich andererseits zu jener hingezogen, als auch sie die Erfahrung als alleinige Quelle aller Erkenntnis behauptete.

So entwickelte sich, abhängig vom englischen Empirismus, sich auf Newton berufend, mit dem grofsartigen Aufschwung der mathematischen Physik zugleich der französische Positivismus.[2]) Zum ersten Male wird man sich hier der Schwierigkeiten und Unklarheiten bewufst, die in den Grundbegriffen der Mechanik enthalten sind, und beginnt die Reihe der Lösungsversuche, die bis zur Gegenwart keinen befriedigenden Abschlufs gefunden haben.

---

[1]) Princ. math., Anfang des 3. Buches, Regula I.

[2]) Vgl. Misch, Zur Entstehung des französischen Positivismus. Archiv f. Gesch. d. Philos. XIV, S. 12 ff.

Die gröfste Bedeutung für unser Problem hat dabei der Begriff der Kraft. D'Alembert ist wohl der erste, der diesen Begriff ausdrücklich auf die Bedeutung reduzieren will, dafs er nicht gedacht wird als vermeintliches Wesen, das im Körper seinen Wohnsitz hat, sondern lediglich als Abkürzung des Ausdrucks für eine Tatsache (dafür, dafs der Körper ein Hindernis von bestimmter Gröfse überwindet).[1] Doch kann ihn diese programmatische Definition nicht zurückhalten, zwei Seiten später davon zu sprechen, dafs ein Körper das Streben hat, sich zu bewegen, wenn ihm durch ein allzugrofses Hindernis die Ausführung der Bewegung nicht ermöglicht wird. Die mathematische Physik, deren hauptsächliche Entwicklung das 18. Jahrhundert durch D'Alembert, Lagrange usw. brachte, war mit ihrer voraussetzungslosen, durchsichtigen Exaktheit, ihrem „Betriebe, in dem positiver Geist immanent lebt",[2] der beste Boden für das Wachstum der phänomenalistischen, antimetaphysischen Gedanken des Positivismus, der nach kontinuierlicher Entwicklung durch ein Jahrhundert hindurch von Comte sein einheitliches, alle Wissensgebiete umfassendes System erhalten hat. Hier wird mit allem Nachdruck ausgesprochen, dafs uns nichts gegeben ist als Phänomene, und dafs die Feststellung der Gleichförmigkeiten in Koexistenz und Sukzession dieser Phänomene die einzige Aufgabe der Wissenschaft sei, die sich in dem überwundenen metaphysischen Stadium mit dem — in sich unmöglichen — Forschen nach dem Wesen, den Ursachen und den Kräften der Phänomene vergeblich bemüht habe.

Während in England und Frankreich von Newton bis ins 19. Jahrhundert eine ununterbrochene Reihe empiristisch-positivistischer Gedanken zu verfolgen ist, zeitigte der Empirismus in Deutschland ganz andere Folgen. Denn es ist ja zum Teil der Einflufs Humes, der als historische Vorbedingung für Kants Kritizismus in Betracht kommt. Aber die rationalistische Grundstimmung Kants führte zu einem

---

[1]) Discours preliminaire zum Traité de dynamique. Vorreden und Einleitungen zu klassischen Werken der Mechanik. 2. Band der Veröffentlichungen der Philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien, S. 208, 56.

[2]) Misch, a. a. O. S. 174.

System, in dem die inneren Gründe für eine völlig antiempiristische Fortbildung lagen. Unter seinen Nachfolgern kam es aufs neue zu metaphysisch-naturphilosophischen Spekulationen, durch die sie alle Erkenntnis von Tatsachen aus dem reinen Denken gewinnen zu können glaubten.

Wie zu Galileis Zeiten mufste diese Philosophie mit dem völligen Zusammenbruch enden. Der Triumph der auf den Tatsachen bauenden Naturwissenschaft war um so gröfser, als sie gerade damals in der sich fast überstürzenden Folge grofser Entdeckungen ihre höchsten Erfolge erlebte, und für die Bekämpfung jener Spekulation eben in Comtes Positivismus und bei den Engländern — sowohl dem Logiker Mill wie den Naturforschern, Faraday u. a. — wirksamste Unterstützung fand. Die Forderung der Beschränkung auf das Tatsächliche lag also in der Luft. In diesem Sinne hatte Goethe die Aufgabe der Wissenschaft als „künstlerische Anordnung der Tatsachen" bestimmt.[1]) So hatte auch J. Rob. Mayer gesagt, eine Erscheinung sei erklärt, wenn sie nach allen Seiten bekannt sei. Und so begann Kirchhoff seine Vorlesungen über Mechanik mit dem Satze: „Aufgabe der Mechanik ist, die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben."[2]) Während er im ersten Paragraphen seines Werkes der Formulierung dieser Aufgabe nur eine Erläuterung der darin vorkommenden Begriffe „Bewegung" und „Vollständigkeit und Einfachheit der Beschreibung" folgen läfst, die erst an späterer Stelle zu berücksichtigen sind, begründet er die Forderung in der Vorrede folgendermafsen: „Man pflegt die Mechanik als die Wissenschaft von den Kräften zu definieren und die Kräfte als die Ursachen, welche Bewegungen hervorbringen oder hervorzubringen streben. Gewifs ist diese Definition bei der Entwicklung der Mechanik von dem gröfsten Nutzen gewesen, und sie ist es auch noch bei dem Erlernen dieser Wissenschaft, wenn sie durch Beispiele von Kräften, die der Erfahrung des

---

[1]) Vgl. Helmholtz, Vorträge und Reden II, 5. Aufl., S. 242.

[2]) Vorlesungen über Mechanik, § 1, S. 1. — Wie Mach, Erkenntnis und Irrtum S. 450, bemerkt, ist der Ausdruck bereits in der Diskussion zwischen Mill und Whewell aufgetreten, durch Kirchhoff aber eingebürgert. Vgl. Mill, Logik I, 3. Buch, 2. Kap., § 4.

gewöhnlichen Lebens entnommen sind, erläutert wird. Aber ihr haftet die Unklarheit an, von der die Begriffe der Ursache und des Strebens sich nicht befreien lassen ... Bei der Schärfe, welche die Schlüsse in der Mechanik sonst gestatten, scheint es mir wünschenswert, solche Dunkelheiten aus ihr zu entfernen, auch wenn das nur möglich ist durch eine Einschränkung ihrer Aufgabe. Aus diesem Grunde stelle ich es als die Aufgabe der Mechanik hin, die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen zu beschreiben, und zwar vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben. Ich will damit sagen, dafs es sich nur darum handeln soll, anzugeben, welches die Erscheinungen sind, die stattfinden, nicht aber darum, ihre Ursachen zu ermitteln. Wenn man hiervon ausgeht und die Vorstellungen von Raum, Zeit und Materie voraussetzt, so gelangt man durch rein mathematische Betrachtungen zu den allgemeinen Gleichungen der Mechanik. Man hat auch auf diesem Wege es mit dem Begriffe der Kraft zu tun und ist nicht imstande, eine vollständige Definition desselben zu geben. Die Unvollständigkeit dieser Definition hat hier aber keine Unklarheit zur Folge, da die Einführung der Kräfte hier nur ein Mittel bildet, um die Ausdrucksweise zu vereinfachen, um nämlich in kurzen Worten Gleichungen auszudrücken, die ohne Hilfe dieses Namens nur schwerfällig durch Worte sich würden wiedergeben lassen. Hier reicht es aus, um jede Dunkelheit zu entfernen, die Kräfte soweit zu definiren, dafs jeder Satz der Mechanik, in dem von Kräften die Rede ist, in Gleichungen übersetzt werden kann; und das geschieht auf dem eingeschlagenen Wege."

Kirchhoffs Formulierung ist also ein neuer Versuch, die anerkannten Unklarheiten der Mechanik durch eine prägnante Zusammenfassung positivistischer Gedanken endgültig zu beseitigen. Wenn er selbst an das Gelingen dieses Versuches glaubt[1]) — vom Standpunkt des Mathematikers aus, für den das Arbeiten mit willkürlich definierten Begriffen eine allgemein-

[1]) Die Formulierung, Begründung und prinzipiell programmatische Stellung, die Kirchhoff seiner Forderung gibt, machen die Vermutung Machs (Wärmelehre, 2. Aufl., S. 405) unwahrscheinlich, dafs sie nur auf einem Aperçu beruhe — auch wenn Kirchhoff in einem Gespräch mit F. Neumann es unterlassen hat, sie energisch zu vertreten.

gültige Methode ist —, so haben ihm die Tatsachen darin nicht Recht gegeben. Nicht nur spielen die Kräfte in der experimentellen Physik immer weiter eine Rolle in ganz anderem Sinne als dem der mathematischen Gröfse, sondern auch ein so hervorragender theoretischer Physiker wie Heinrich Hertz hätte wohl schwerlich, wenn er Kirchhoffs Lösung für genügend angesehen hätte, in seiner Mechanik die Hebung der Schwierigkeiten auf ganz anderem Wege versucht.

So ist die gegenwärtige Diskussion eingeleitet, die eingangs in ihrer bunten Vielseitigkeit gekennzeichnet wurde. Die Mannigfaltigkeit der in ihr vertretenen Ansichten ist umso gröfser, als sie sich nicht lediglich aus den bisher aufgewiesenen Quellen, der Entwicklung des physikalischen Denkens und dem philosophischen Empirismus, ableiten lassen, sondern auch in Beziehung stehen zu verwandten Bestrebungen auf anderen Gebieten. So ist in der Psychologie der durch die Kontroverse zwischen Dilthey[1]) und Ebbinghaus[2]) eingeleitete Streit über beschreibende oder erklärende Psychologie kaum weniger heftig als in der Physik.[3]) Auch in den Geisteswissenschaften machen sich vielfach Stimmen geltend, die eine Phänomenologie, die blofse Darstellung der Erscheinungen, als vornehmste Aufgabe der Wissenschaft erklären. In dem Sinne hat sich Ed. v. Hartmann um eine phänomenologische Erkenntnistheorie und Ethik bemüht;[4]) so werden phänomenologische Grundlagen der Logik gesucht von Lipps,[5]) ursprünglich auch von Husserl,[6]) der neuerdings seiner Lehre aber einen mehr platonisierend idealistischen Sinn gegeben hat.[7]) Von ähnlichen Gesichtspunkten aus bestrebt sich die

---

[1]) Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie. Sitzungsbericht der Berliner Akademie der Wissenschaften 1894.

[2]) Gleicher Titel. Zeitschrift für Psychologie 1895.

[3]) Vgl. z. B. Cornelius, Psychologie als Erfahrungswissenschaft 1897, der die Beschreibungsforderung vertritt.

[4]) Phänomenologie des sittlichen Bewufstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik, Berlin 1879. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, Leipzig 1889.

[5]) Inhalt und Gegenstand, Sitzungsbericht der Bayrischen Akademie, S. 511—669.

[6]) Logische Untersuchungen 1, 4. 11, 18 u. ö.

[7]) Jahrbuch für Phänomenologie I, 1.

ideologische Geschichtswissenschaft, nur Individuelles zu konstatieren. Aus dem Bewufstsein dieser Verwandtschaft heraus wird jetzt auch häufig die geforderte beschreibende Physik als „Phänomenologie der Natur“ bezeichnet.[1])

Die einzelnen Zusammenhänge und Verbindungen zwischen diesen Ansichten herzustellen, ist nicht die Aufgabe der nachstehenden Erörterung, ebenso kann auf eine genaue Darstellung der Lehren der oben genannten hauptsächlichen Vertreter der Beschreibungsforderung verzichtet werden. Es sollte hier nur die gegenwärtige Problemlage in ihrer historischen Entstehung skizziert und ihr Hauptgrund, die Unklarheit in den Grundlagen der exakten Physik, dargestellt werden.

---

2. Kapitel.

Fixierung eines Ausgangspunktes für die logische Untersuchung.

§ 1. Methodische Bemerkungen.

Eine allgemeingültige Begriffsbestimmung zu suchen und auf sie eine sachliche Entscheidung zu gründen, erscheint als undankbare Aufgabe. Kann doch ein solcher Gedankengang sich niemals die Hoffnung machen, geschweige denn den Anspruch erheben, zwingend zu überführen. Denn es steht jedem frei, die betreffenden Termini in willkürlich anderem Sinne zu gebrauchen. Trotzdem ist ein solches Unternehmen nicht aussichtslos, und zwar aus zwei Gründen. Einmal wird jeder Sachverständige Argumenten zugänglich sein, die eine bestimmte Definition aus Gründen der Zweckmäfsigkeit, der Übereinstimmung mit dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch, der gröfseren Klarheit und Verständlichkeit usw. festlegen. Ohne solche Rücksichten käme er zu einer privaten, für niemand anders verständlichen Wissenschaft, die in absurdester

---

[1]) z. B. Mach, Wärmelehre, S. 403; Höfler, Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik. Veröffentlichungen der Philos. Gesellschaft zu Wien, Bd. 3 b.

Konsequenz etwa, um ein drastisches Beispiel Stumpfs[1]) anzuführen, mit dem Worte Empfindung ausdrücken dürfte, was man sonst Ofenklappe nennt. Ein zweiter Gesichtspunkt gibt diesen immerhin noch subjektiven Begründungen allgemeinere Gültigkeit. Das Bestreben, einen bisher gebräuchlichen Ausdruck durch einen neuen zu ersetzen, beruht stets auf der Erkenntnis, dafs der benannte Gegenstand andere Bestimmungen enthält als bisher angenommen war, und dafs dieser Sachlage durch einen neuen Ausdruck Rechnung getragen werden mufs. So wird eine Frage der Terminologie stets zugleich eine sachliche; und so mufs auch die vorliegende Erörterung die Bedingungen für die Lösung der Streitfrage in sachlichen Problemen aufweisen, deren Entscheidung jenen Einwänden der Willkür und des Geschmacks nicht mehr ausgesetzt ist.

Um einen eindeutigen Begriff der Beschreibung festzulegen, sind verschiedene Wege denkbar. Von vornherein abzulehnen ist jeder Versuch einer Begriffsbestimmung aus etymologischer Ableitung. Wer z. B. das Be-schreiben als „mit einem Schriftzeichen versehen" genügend bestimmt glaubt, vergegenwärtige sich, dafs sowohl der Briefbogen durch das Bedecken mit Schriftzügen, wie eine Kurve durch die Bewegung eines Punktes, wie endlich der anschauliche Gegenstand durch Worte „beschrieben" wird.[2]) Nur im letzteren Sinne ist selbstverständlich hier das Wort aufzufassen, dessen ursprüngliche Bedeutung mehr als beim Erklären, wo sich in jeder Form wohl der Sinn des „Klar"-Machens erhalten hat, verwischt und verändert ist. Aus dem lebendigen Gebrauch des Wortes heraus mufs man vielmehr zu seiner Inhaltsbestimmung kommen.

Zunächst läge es nahe, die herkömmlich als Typen beschreibender Wissenschaft betrachteten Naturwissenschaften Botanik und Zoologie zum Vorbild zu nehmen und den aus ihrer Methode abgeleiteten Begriff der Beschreibung dann mutatis mutandis auf die Physik anzuwenden. Natürlich ist dabei nur an den systematisch klassifizierenden Teil dieser

---

[1]) Vgl. Tonpsychologie I, S. 35.

[2]) Solche etymologische Erklärung z. B. bei Stadler, Logik, S. 20. Über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Beschreiben" vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch, wo fünf verschiedene Formen genannt sind.

Wissenschaften zu denken, der früher deren ganzen Charakter ausmachte, jetzt aber so hinter den biologischen und physiologischen Untersuchungen zurücktritt, dafs auch Botanik und Zoologie gelegentlich schon erklärende Wissenschaften genannt werden. Das Prinzip solcher Übertragung wäre darin gegeben, dafs, was in der ursprünglichen Methode auf Dinge und ihre Eigenschaften gerichtet war, in der Physik auf Vorgänge und Veränderungen anzuwenden ist. Da in der logischen Einteilung der Gegenstände des Denkens die Vorgänge den Eigenschaften koordiniert werden,[1]) ist von logischer Seite gegen diese Parallelisierung nichts prinzipiell einzuwenden, sie wird sogar von Sigwart ausdrücklich durchgeführt.[2])

Auch von Seite der Physik fände sich eine hervorragende Unterstützung in den Ausführungen von Helmholtz, der die Gesetze der physikalischen Naturwissenschaft mit den Gattungsbegriffen von Botanik und Zoologie in solchem Mafse auf eine logische Stufe stellt, dafs er in beiden Wissenschaften das gleiche logische Verfahren sieht, nur mit dem Unterschiede in der sprachlichen Bezeichnung, die das eine Mal von Begriffen, das andere Mal von Gesetzen zu sprechen zwingt.[3])

Einem Bedenken jedoch wäre dieses vergleichende Verfahren bei der Lösung der vorliegenden Aufgabe ausgesetzt: es ginge von der unbesehenen Voraussetzung aus, dafs Botanik und Zoologie wirklich das Musterbild rein beschreibender Wissenschaften sind, was nicht nur nicht bewiesen ist, sondern auch durch den Hinweis auf die Behauptung, keine Wissenschaft könne rein beschreibend sein,[4]) in Zweifel gesetzt werden könnte. Hinfällig würde nun jener Einwand, wenn

[1]) Vgl. B. Erdmann, Logik[2], S. 94; Sigwart, Logik I[4], S. 34. Der Unterschied gegen Erdmann, dafs hier Eigenschaft und Vorgang der Kategorie des Dinges zugeordnet werden, macht, da Eigenschaft und Vorgang als Bestimmungen des Dinges einander koordiniert sind, für unsere Frage nichts aus.

[2]) Vgl. Logik II, § 93.

[3]) Posth. Mechanik, § 5, S. 10. Vgl. auch Vorträge und Reden I, S. 375 u. ö.

[4]) Vgl. Wundt, Logik II, S. 366.

die Vertreter der Beschreibungsforderung für die Physik sich ausdrücklich auf jene Naturwissenschaften beriefen und ihre Methode zum Vorbild setzten, wenn in der Formulierung ihrer Forderung der Ton auf der Analogie zu diesen Wissenschaften und nicht auf dem Beschreiben als solchem läge. Das ist jedoch nicht der Fall; bei Kirchhoff findet sich nicht die geringste Andeutung einer solchen Analogie und bei den anderen höchstens gelegentliche Anspielungen. Auch würde von vornherein ein fremdes Element die volle Parallelität unmöglich machen, da der Physik als wichtiges Hilfsmittel die Mathematik zur Verfügung steht, deren Anwendung in den systematischen Erörterungen der biologischen Naturwissenschaften bisher nur in geringstem Maſse in Betracht kommt. Also muſs die Begriffsbestimmung der Beschreibung einen anderen Ausgangspunkt wählen.

Wenn die Logik nicht aus der Wissenschaft schon bearbeitete Begriffe aufnehmen kann, wendet sie sich häufig an das vorwissenschaftliche Denken, um dessen meist unklare Begriffe durch exakte Abgrenzung und Definition zu fixieren und logisch brauchbar zu machen. So gehen die Analysen des Substanz-, des Kausalitätsbegriffs meist von der Anwendung dieser Begriffe im täglichen Leben aus.[1]) Aber für den Begriff der Beschreibung wäre auch diese Grundlage unbrauchbar, da er nicht von einer so allgemeinen Bedeutung und Anwendung ist wie jene, sondern im Sprachgebrauch, wie schon oben angedeutet, einen sehr schwankenden Inhalt zeigt. Eine Definition aus solcher Quelle würde also niemals allgemeiner Zustimmung sicher sein können. — Andererseits ist es selbstverständlich, daſs der Begriff der Beschreibung, wie er den Physikern vorschwebt, mit jenen beiden Begriffen — dem naturwissenschaftlichen und dem des praktischen Sprachgebrauchs — viel Gemeinsames hat, daſs also aus beiden Gebieten Beispiele zur Erläuterung und Bestätigung herangezogen werden können, wenn dieser Begriff auf anderer Grundlage bestimmt wird.

---

[1]) Vgl. Sigwart, Logik II[4], S. 117 ff., 137 ff.

§ 2. Die Beschreibung in der Geschichte der Logik. (Beschreibung und Definition.)

Eine letzte, nunmehr zu untersuchende Quelle ist die Geschichte der Logik. Hier tritt der Begriff der Beschreibung stets in Verbindung mit dem der Erklärung auf. Von der Zeit an, wo die Logik überhaupt durch Wolff eine deutsche Terminologie erhalten hat, werden diese beiden Begriffe einander gegenübergestellt. Wolff übersetzt mit Erklärung den heute wieder fast durchweg mit dem lateinischen Namen bezeichneten Terminus Definition. Obwohl sich also von vornherein diese Gegenüberstellung keineswegs mit dem in der modernen Kontroverse gemeinten Gegensatz deckt, dürfte es doch von Nutzen sein, diese Unterscheidung ausführlich zu untersuchen, um so zum mindesten eine Abgrenzung der Beschreibung gegen die Definition zu gewinnen. Wolff sagt:[1] „Wenn ein deutlicher Begriff ausführlich, das ist so beschaffen ist, dafs er nicht mehreren Dingen als von einer Art zukommt, und sie daher durch ihn von allen anderen ihresgleichen zu allen Zeiten können unterschieden werden; so nenne ich ihn eine Erklärung, weil er mir nämlich die Sache klar macht, dafs ich sie erkennen kann" — und dem wird nun entgegengestellt: „reichet er aber nur auf eine Zeit zu, von anderen gegenwärtigen Dingen etwas bei gewissen Umständen zu erkennen, so nenne ich ihn eine Beschreibung". Die Beschreibung tritt hier also auf als eine Art, und zwar eine unvollkommene Art der Erklärung oder Definition. Wenn diese etwas zu allen Zeiten von allen Dingen durch — wie im folgenden gesagt wird[2]) — wesentliche Merkmale unterscheiden lehrt, so erreicht jene dies Ziel durch akzidentelle Merkmale, nur für bestimmte Zeit, nur im Verhältnis zu bestimmten anderen Dingen und nur bei gewissen Umständen.

Der Sache nach ist diese Unterscheidung der Definition in eigentliche Definition und Beschreibung bei Wolff nicht

---

[1]) Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes, § 36. Vgl. auch Logica.

[2]) a. a. O. § 37.

neu. Angelegt ist sie bei Aristoteles, der in der Topik darauf hinweist, dafs manchmal ein Akzidenz „beziehungsweise" als wesentliches Merkmal in die Definition eingehen könne, aber nur für gewisse Zeiten und in bezug auf bestimmtes andere.[1]) Diese im Griechischen ὑπογραφή genannte unvollkommene Art der Definition wird von Cicero und Boethius[2]) mit descriptio übersetzt; sie behält ihren Namen und mit geringen Schwankungen auch ihre Bestimmungen durch das ganze Mittelalter bis in die Neuzeit hinein bei, wie Stichproben aus Petrus Hispanus,[3]) Petrus Ramus,[4]) Burgersdicius[5])

---

[1]) Topik I, 5.

[2]) Liber de Diffinitione (Paris 1891, Migne), S. 901: ... Quarta quae a M. Tullio descriptio nominatur. — S. 903 B: sed nos ... quid ὑπογραφή sit, quae a M. Tullio descriptio nominatur, proposita ratione docebimus, et per exemplum quae oratio non quid sit potius dicit, sed adhibita circuitione dictorum factorumque id quaeque res sit descriptione declarat.

[3]) Summulae Logicales 1610, S. 269: Definitio est oratio quid est esse rei indicans per essentialia. — S. 272 C: Descriptio est oratio esse rei significans per accidentalia.

[4]) Dialectica (ed. Andomarus Talaeus) Basileae 1569. S. 232, Kap. 30: De Definitione. — Definitio est ratio quae explicat quid res sit: eaque vicissim definito argui potest. Definitio est perfecta aut imperfecta: illa proprie definitio, haec descriptio dicitur. Definitio perfecta est definitio constans e solis caussis essentiam constituentibus: quales caussae genere et forma comprehenduntur.

S. 243, Kap. 31: De Descriptione. — Descriptio est definitio ex aliis etiam argumentis rem definiens: ut Homo est animal mortale, capax disciplinae. Hic cum aliqua caussa miscetur communis itemque propria circumstantia. Atque haec succincta brevitas, non est in hac specie perpetua, sed saepe illustriorem et magnificentiorem explicationem desiderat. Sic gloria describitur in Miloniana: ... Sic Aeneid Fama describitur: ... Tales sunt descriptiones plantarum, animalium in Physicis: item fluminum, montium, urbium in Geographis et Historicis.

[5]) Institutiones 1640, Lib. II, Cap. II:

I. Definitio rei est, quae explicat, quid res ipsa sit.

II. Estque vel perfecta vel imperfecta.

III. Definitio perfecta est, quae rei essentiam attributis essentialibus explicat perfecte.

Cap. III:

I. Definitio imperfecta, quae ὑπογραφή, hoc est, descriptio, proprio vocabulo vocatur, vel est necessaria vel arbitraria.

und der Logik von **Port Royal**,[1]) in der deutschen Logik nach **Wolff** auch bei **Crusius**[2]) und **Reimarus**[3]) zeigen.

Ist diese jahrhundertelang übereinstimmende Behandlung einer Einzelfrage hinsichtlich des Inhalts, des logischen Ortes in der Darstellung, ja sogar zum Teil der angeführten Bei-

---

[1]) II, 12: Definition de choses.

Il y en a de deux sortes: l'une plus exacte qui retient le nom de definition, l'autre moins exacte qu'on appelle description ... La definition moins exacte qu'on appelle description est celle qui donne quelque connaissance d'une chose par les accidens qui luy sont propres et qui la determinent assez pour en donner quelque idee qui la discerne des autres.

C'est en cette manière qu'on decrit les herbes, les fruits, les animaux par leur figure, par leur grandeur, par leur couleur et autres semblables accidens. C'est de cette nature que sont les descriptions des Poètes et des Orateurs.

Il y a aussi des definitions ou descriptions qui se font par les causes, par la matière, par la forme, par la fin etc., comme si on definit une horloge, une machine de fer composée de diverses roues dont le mouvement reglé est propre à marquer les heures.

[2]) Logik, II. Teil, III. Kapitel. Von den Definitionen. § 470: ... Ich verstehe nämlich durch eine Definition einen solchen abstrakten Begriff, welcher hinlänglich ist, das dadurch bezeichnete Objekt von allen anderen unterscheiden zu können ... Wenn man hingegen von einem Dinge zwar etliche Prädikate denket, welche man abstrahiret und deutlich unterscheidet, jedoch also, daſs sie noch nicht hinreichen, das Ding von allen anderen zu unterscheiden, so nennet man es eine Description. Man hat dabei entweder den Zweck, nur so viel anzugeben als nötig ist, daſs das Ding in einem gewissen vorhabenden Falle von andern Dingen gewiſs oder wahrscheinlich soll unterschieden werden können, ... oder man hat den Zweck, die Idee von einem Dinge durch Angebung mehrer Prädikate lebhafter und wirksamer zu machen.

[3]) Vernunftlehre. § 105: Eine Erklärung (definitio) ist nämlich ein ausführlich deutlicher Begriff von einem Dinge: folglich soll dieselbe solche Merkmale in sich halten, welche zureichen, ein Ding zu allen Zeiten zu kennen und von allen anderen zu unterscheiden.

§ 106: Zufällige Beschaffenheiten eines Dinges gehören nicht in dessen Erklärung, weil das Zufällige da seyn und auch nicht da seyn kann ... Die zufällige Beschaffenheit eines Dinges kann also nur zufälliger Weise und unter gewissen Umständen zureichen, ein Ding zu kennen und von anderen zu unterscheiden. Meinen Magneten kann ich dem Dienstmädchen bezeichnen, daſs er in meiner zweiten Bücherkammer, zur Rechten am Fenster, an einem Bande hange ... Aber das ist eine Beschreibung und keine rechte Erklärung.

spiele, ein Symptom für die Tatsache, dafs die Logik von allen wissenschaftlichen Disziplinen am längsten und treuesten die aristotelischen Traditionen festhielt, so überdauerte andererseits die Tradition an diesem verhältnismäfsig unwichtigen Punkte die bahnbrechenden Neuerungen im System der logischen Wissenschaft noch im 19. Jahrhundert. So ist es zu verstehen, wenn noch John Stuart Mill (im Anschlufs an Whately) mit fast scholastischem Wortlaut diejenige Art von unvollkommener Definition, „in welcher der Name einer Klasse durch irgend eines ihrer Akzidenzien definiert wird", als Beschreibung bezeichnet sehen will, und sie näher dahin kennzeichnet, dafs sie „in den Stand setzt, die durch den Namen bezeichneten Dinge von allen anderen Dingen zu unterscheiden".[1]) Auch wo sich die logischen Untersuchungen immer weniger den überkommenen Formen anpassen, finden sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch Betonungen der nahen Verwandtschaft von Definition und Beschreibung, in dem Sinne z. B., dafs es „deskriptive Definitionen" geben soll, so bei Drobisch,[2]) Lotze,[3]) Wundt.[4])

Tritt man mit den Voraussetzungen der modernen Logik an diese Lehre von der descriptio heran, so fällt zunächst eine Diskrepanz in den Beispielen auf. Denn wenn J. St. Mill als Proben für die Beschreibung oder unvollkommene Definition anführt: „der Mensch ist ein Säugetier, das zwei Hände hat; der Mensch ist ein Tier, das seine Speisen kocht; der Mensch ist ein zweifüfsiges Tier ohne Federn"[5]) — so entspricht das etwa dem Beispiel des Petrus Ramus: homo est animal mortale capax disciplinae. Aber diese Urteile zeigen sich als wesentlich verschieden von den Beispielen bei Wolff, der die genaue Bestimmung einer herbeizuholenden Zitrone, oder Reimarus, der eine ebensolche Bezeichnung eines Magneten als Beschreibung heranzieht. Als klassisches Beispiel gehörte hierher das von Aristoteles gewählte, dafs ein oder mehrere Menschen als sitzend gekennzeichnet werden. Beide Gruppen von Beispielen sollen erläutern, wie etwas durch

---

[1]) Logik, 1. Buch, 8. Kap., § 4 (deutsch von Schiel, 1877, S. 170).
[2]) Logik, S. 138.
[3]) Logik, S. 209.
[4]) Logik II, S. 45.
[5]) Logik I, S. 171.

akzidentelle Merkmale so bezeichnet wird, dafs es von allen anderen Dingen unterschieden werden kann; unter der Voraussetzung, dafs die Definition dagegen einen Begriff durch seine wesentlichen Merkmale vollständig darstellt.

Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt zunächst die erste Gruppe von Beispielen. Die hier angeführten sogenannten Beschreibungen erscheinen nahe verwandt mit der eigentlichen Definition. Auch sie haben zum Subjekt einen Begriff, hier einen Gattungsbegriff; auch sie sind ihrem Inhalte nach generelle Urteile. Wie bei der Definition sind die ausgesagten Merkmale dem Begriff ausschliefslich eigen, eine Bestimmung, die sich in der reinen Umkehrbarkeit der Urteile kennzeichnet und beide zu Beurteilungen im Sinne von Erdmann[1]) macht. Unterscheidend ist lediglich, dafs in der echten Definition eine vollständige Gleichheit zwischen Subjekt- und Prädikatinhalt bestehen soll, während in den sogenannten Beschreibungen nur einzelne Merkmale des Subjektinhalts im Prädikat formuliert sind. Diese Analyse zeigt, dafs es sich bei dieser Art von Beschreibung um die von Erdmann definitorische Urteile,[2]) von Sigwart diagnostische Definitionen[3]) genannten Urteile handelt. Allerdings ist dies Ergebnis nur aus der Analyse der Beispiele gewonnen. Ein Vergleich mit der theoretischen Bestimmung dieser Beispiele zeigt, dafs diese nicht mit dem Wesen des definitorischen Urteils, also auch nicht mit ihren eigenen Beispielen zusammenfällt. Zutreffend ist nur, dafs der Subjektbegriff tatsächlich von allen anderen unterschieden wird; aber es ist in sich unmöglich, dafs eine solche Begriffsbestimmung durch akzidentelle Merkmale gegeben ist. Ein Begriff hat überhaupt keine akzidentellen Merkmale. Er ist ein künstliches Gebilde, das aus mehr oder weniger willkürlich zusammengesetzten Merkmalen besteht, die ihn in ihrer Gesamtheit als eben den bestimmten Begriff konstituieren, sodafs jedes Merkmal in gleicher Weise für den Begriff wesentlich ist, da er durch das Fortlassen, Hinzubringen oder Ändern eines Merkmals in seinem Inhalt geändert würde. Akzidentelle Merkmale sind gerade solche, die von der konkreten Einzelvorstellung fort-

---

[1]) Logik², S. 475, 495. [2]) Logik², S. 475.
[3]) Logik I⁴, S. 395.

gelassen werden, um aus ihr den abstrakten Begriff zu bilden. Von einer Unterscheidung der Merkmale beim Begriff kann nur unter dem Gesichtspunkt die Rede sein, ob sie ursprüngliche oder abgeleitete Merkmale sind, d. h. solche, die zur Definition des Begriffs notwendig und hinreichend sind, oder die aus ihnen analytisch abgeleitet werden können. Die definitorischen Urteile können gleicherweise aus ursprünglichen und abgeleiteten Merkmalen gebildet sein.

Wir stehen also vor der Alternative, entweder die Beispiele als Beschreibungen aufrecht zu halten und ihre Definition im Sinne des definitorischen Urteils zu verändern, oder die Definition der Beschreibung weiter gelten zu lassen und die bisher betrachteten Beispiele als unzulänglich zu verwerfen. Da die zweite Gruppe von Beispielen noch Aussicht auf zutreffende Erläuterungen läfst, da ferner der Unterschied zwischen echter Definition und definitorischem Urteil zu gering erscheint, um darauf eine zweckmäfsige Entgegensetzung von Definition und Beschreibung zu gründen, ist das zweite Glied der Alternative zu wählen. Als erstes Ergebnis ist also festzustellen, dafs jedenfalls definitorische Urteile nicht als Beschreibungen anzusehen sind.

Die zweite Gruppe von Beispielen: „Der Mensch X sitzt; mein Magnet hängt in der zweiten Bücherkammer, zur Rechten am Fenster, in einem grünen Überzug, am Bande, usw.“ entspricht ohne Zweifel mehr als die vorige dem, was man sich unter Beschreibung vorzustellen pflegt. Es darf zudem als gewifs angenommen werden, dafs auch die Positivisten ein derartiges Urteil als Beschreibung ansprechen würden. Vergleicht man aber nun diese Beispiele mit ihrer definierenden Bestimmung, so zeigt sich eine neue Divergenz. Allerdings ist das Sitzen für den Menschen oder der Platz und die Umhüllung für den Magneten nichts Wesentliches; auch kann man durch diese Angaben unter Umständen die gemeinten Gegenstände von allen anderen unterscheiden. Aber das Subjekt dieser Urteile ist kein Begriff mehr, wie sowohl Wolff als Reimarus ausdrücklich verlangen, sondern ein Einzelgegenstand, ohne dafs dieser Wechsel im Subjekt von den genannten Logikern bemerkt worden wäre. Eine Tatsache, die um so erstaunlicher ist, als Wolff die definitorischen Urteile, die, wenn man nicht auf

das Subjekt achtet, grofse Ähnlichkeit mit diesen Beschreibungen haben, als identische Urteile[1]) absondert. Andererseits ist das Übersehen dieses Subjektwechsels völlig aus der Eigenart der Schule zu begreifen, die ihr Augenmerk lediglich auf die allgemeinen Begriffe richtete. Durch den neuen Widerspruch zwischen der Definition der Beschreibung und ihren Beispielen stehen wir vor dem neuen Dilemma: Entweder verwerfen wir wieder die Beispiele und lassen von der Definition soviel wie möglich bestehen, dann kommen wir auf die vorhin gefundenen definitorischen Urteile. Oder wir halten die Beispiele aufrecht und ändern ihnen gemäfs die Definition der Beschreibung. Aufser den Gründen, die schon oben gegen die erste Möglichkeit sprachen, ist der zweite Weg deswegen vorzuziehen, weil diese Beispiele tatsächlich allgemein als Beschreibungen anerkannt werden dürften. Aus ihnen ergibt sich also, dafs eine Beschreibung ein Urteil ist, in dem von einem Einzelding solche Eigenschaften ausgesagt werden, die es von allen anderen Dingen unterscheiden lassen. Von der Definition unterscheidet sich diese Beschreibung zunächst durch das ganz andere Subjekt. Als beiden gemeinsam kann vorläufig das Ziel zugestanden werden, dafs das Subjekt gegen alle ähnlichen abgegrenzt werden soll. Geschieht dies in der Definition dadurch, dafs der konstitutive Inhalt des Begriffs aufgezählt wird, so kann die Beschreibung, soweit sie bis jetzt bestimmt ist, beliebige, etwa die auffälligsten Merkmale des betreffenden Dinges angeben. Um hier bei dem Vergleich mit der Definition der Schullogik zu bleiben, mufs weiterhin betont werden, dafs die Forderung, die Beschreibung solle die akzidentellen Merkmale angeben, keinen Sinn hat. Denn so wenig, wie der Begriff wesentliche und akzidentelle Merkmale hat, ebensowenig gibt das Einzelding — für sich genommen — innerhalb seiner Bestimmungsstücke zu irgend welcher derartigen Unterscheidung Anlafs. Diese Wertung kommt erst zustande durch einen von aufsen herangebrachten Gesichtspunkt, etwa den Vergleich des Gegenstandes mit einer Gruppe ähnlicher, deren gemeinsame Eigenschaften dann als wesentlich erklärt werden. Die Definitionen also, von denen wir ausgingen: „die Definition sagt,

[1]) Logica § 223, 270, 334 (zitiert nach Erdmann, Logik², S. 475).

was ein Ding ist, durch seine wesentlichen Merkmale, die Beschreibung, wie es ist, durch akzidentelle Merkmale", müssen wir dahin abändern: die Definition gibt an, welche Merkmale mit einem Begriff, dem abstrakten Bestandteil unseres Denkens, gedacht werden sollen; die Beschreibung gibt Bestimmungen von einem Einzelgegenstand an.

Hierdurch sind Definition und Beschreibung scharf getrennt. So wenig ein Begriff nunmehr beschrieben,[1]) ebensowenig kann ein Einzelding definiert werden. Diese letztere Behauptung wird bereits betont von Fries,[2]) der auch einen scharfen Unterschied macht zwischen Beschreibung eines Begriffs und Beschreibung von individuellen Gegenständen. Der Sache nach deckt sich diese Unterscheidung ganz mit der hier gemachten von definitorischem Urteil und Beschreibung von Einzeldingen. Zur Betonung des Gegensatzes beider erscheint aber unsere Terminologie zweckmäfsiger.

Dafs ein Einzelding nicht definiert werden könne, steht allerdings im Widerspruch zum gewöhnlichen Sprachgebrauch. Wie oft hört man sagen: „Dies Gefühl (körperlichen Schmerz, Seelenstimmung) — oder den zum erstenmal gesehenen, unbekannten Gegenstand — kann ich nicht definieren." Logisch betrachtet kann das zweierlei, meist wird es wohl beides zugleich bedeuten. Einmal: ich kann das Gefühl, den Gegenstand, nicht analysierend in einzelne Bestimmungsstücke zerlegen; zweitens: ich kann ihn keinem mir bekannten Begriff subsumieren. Das erste, das analysierende Aufzählen der Bestimmungsstücke ist nach den bisherigen Ausführungen bereits als Beschreiben anzuerkennen. Man sieht wieder, wie weit verbreitet und naheliegend die Verwechslung dieser beiden, logisch so streng zu trennenden Arten der Urteile ist.

Wo die Logiker nicht mehr unter dem Einflufs der Tradition stehen, fassen auch sie die Beschreibung in dem Sinn, wie er sich hier aus der historischen Betrachtung und dem Vergleich mit der Definition ergeben hat, mit dem auch die modernen Vertreter der Beschreibungsforderung übereinstimmen: Be-

---

[1]) Vgl. Wundt, Logik I², S. 177.

[2]) Logik, S. 276. Vgl. auch Wundt, Über naiven und kritischen Realismus, Philos. Studien XIII, S. 100.

schreibung — heifst es — ist Darstellung von Tatsachen, von tatsächlich Gegebenem, von Wahrgenommenem, von Einzeldingen, Individuellem, usw.[1]) Die Differenzen zwischen diesen Bestimmungen sind, weil diese selbst ohnehin sehr weit und genauerer Präzision bedürftig sind, gering genug, um sie der speziellen Erörterung zu überlassen, und hier als die grundlegende das unmittelbar Gegebensein des Gegenstandes der Beschreibung zum Ausgangspunkt für die nunmehr anzugreifende logische Erörterung zu machen, in welcher die Beziehung auf die Physik stets im Auge behalten werden soll.

[1]) Vgl. Mach, Petzoldt, Sigwardt, Lotze usw. Vgl. auch Mill, Logik I, S. 381.

II. Teil.

Logische Erörterung des Begriffs der Beschreibung.

1. Kapitel.

Der Gegenstand der Beschreibung.

§ 1. Gegenstände der Wahrnehmung.

Für den Gegenstand der Beschreibung ist im vorigen die Positition gewonnen: Gegenstand der Beschreibung ist das unmittelbar Gegebene.

Was ist nun unmittelbar gegeben? Ohne Zweifel die Inhalte der Wahrnehmung. Kommen für die Naturwissenschaft nur die hier hauptsächlich zu berücksichtigenden Inhalte der Sinneswahrnehmung in Betracht, so sei hier darauf hingewiesen, dafs bei der erkenntniskritischen und logischen Koordination von Sinnes- und Selbstwahrnehmung diejenigen Bestimmungen, die unabhängig von der besonderen Art der Wahrnehmung allgemein über sie getroffen werden, für beide Arten gleicherweise gelten, dafs also für den Gegenstand und die Methode der Psychologie analoge Betrachtungen gemacht werden können wie hier für die Physik. Es dürfte unwidersprochen bleiben, dafs die Physik von den unmittelbar gegebenen Inhalten der Sinneswahrnehmung auszugehen hat, insofern also ihr ursprüngliches Objekt mit dem Gegenstande der Beschreibung zusammenfällt.[1]) Nach dem gegenwärtigen Stande logischer und psychologischer Forschung dürfen wir annehmen, dafs die ursprünglich gegebenen Wahrnehmungsinhalte verwickelte Inbegriffe, Komplexe von einfacheren

---

[1]) Vgl. Planck, a. a. O. S. 6.

Gliedern sind, die erst durch bewufste Reflexion künstlich isoliert werden können.[1])

Diese Inbegriffe aufzuzählen kann nach den mannigfachsten kategorialen Einteilungsversuchen geschehen. Von jedem derselben gilt jedoch, dafs sich „die vielgestaltige Wahrnehmungswirklichkeit nicht restlos in diese Schemata zwängen läfst",[2]) dafs sich die Einteilungen unvermeidlich kreuzen müssen. Unter diesem Vorbehalt ist es angezeigt, mit B. Erdmann als erste Gruppe die der Dinge mit ihren Eigenschaften auszusondern, sozusagen als Substrat für die beiden folgenden Gruppen, die der Vorgänge oder Veränderungen und der Beziehungen.[3])

Dinge mit ihren Eigenschaften heifsen in der Physik Körper. Nach dem Gesichtspunkt der verschiedenen Eindrücke für die Tastwahrnehmung sind sie in Körper von den verschiedenen Aggregatzuständen, feste, flüssige und gasförmige, eingeteilt. Ebenso ist in jeder Wahrnehmung der Körper nach den anderen Arten der Sinne als sichtbar, gefärbt, hörbar, schmeckbar, temperiert, schwer usw. zu erkennen. Alle diese Qualitäten, zu denen noch die von Locke sogenannten primären Qualitäten der Gröfse, Gestalt usw. hinzugerechnet werden, können selbstverständlich Gegenstände der Beschreibung sein: die Farbe, die Schwere, die Härte des Goldes, der Geruch des Schwefelwasserstoffs, das Brausen des Wasserfalls. Auf diesem Gebiet der Körper und ihrer Eigenschaften liegt nun hauptsächlich die Aufgabe der systematischen Naturwissenschaften: für die anorganischen Körper haben Mineralogie und der Teil der Chemie, der sich um die Einteilung aller Stoffe im periodischen System der Elemente bemüht, für die organischen Körper haben Botanik, Zoologie und Anatomie die erschöpfende

---

[1]) B. Erdmann, Logik[2], S. 60 u. ö.; Meinong, Die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens, S. 29.

[2]) Heinrich Maier, Psychologie des emotionalen Denkens, S. 173.

[3]) Die logischen Voraussetzungen der nachstehenden Ausführungen sind in erster Linie an den Gedankengängen der Logik von B. Erdmann (2. Aufl. 1907) orientiert. Man vgl. auch desselben: Methodologische Konsequenzen aus der Theorie der Abstraktion, Sitzungsbericht der Berliner Akademie der Wissenschaften vom 16. März 1916, von welcher Abhandlung erst nach Abschlufs der vorliegenden Arbeit Kenntnis genommen wurde.

Untersuchung und Aufzählung ihrer Eigenschaften auszuführen. Sie gehen also zweifellos von Beschreibungen aus.

Für die Physik dagegen ist die Beschreibung eines einzelnen Gegenstandes höchstens eine Vorbereitung für ihre eigentliche Aufgabe: der Forscher wird den Körper mit seinen wahrnehmbaren Eigenschaften kennen wollen, ehe er Experimente mit ihm macht. Doch das Experimentieren als Beobachten von Veränderungen weist der Physik die zweite Gruppe der Wahrnehmungsinhalte, die Vorgänge, als Objekte zu. Für die Aufsenwelt teilen diese sich ursprünglich in Bewegungen, also in Veränderungen des Orts, und Veränderungen der Eigenschaften. Diese Veränderungen der Eigenschaften bleiben immer innerhalb der einzelnen Gruppen der modal verschiedenen Sinneswahrnehmungen; die Eigenschaft kann sich nur nach Qualität und Intensität ändern, nicht in eine ganz heterogene, etwa die Farbe in einen Ton, übergehen. Dafs die Physik bestrebt ist, alle qualitativen Veränderungen auf solche einer bestimmten Art, sei es der mechanischen Bewegung oder elektromagnetischer Vorgänge, zurückzuführen, ist hier noch nicht zu berücksichtigen, wo nur die ursprünglichen Ausgangspunkte der Wissenschaft betrachtet werden. Jedoch nicht das ganze Gebiet der Veränderungen in der anorganischen Natur — die der organischen sind Gegenstand der physiologischen und biologischen Teile der betreffenden Naturwissenschaften — wird von der Physik bearbeitet, herkömmlicher Weise überläfst sie alle Vorgänge, bei denen „die Zusammensetzung der Stoffe eine Veränderung erleidet und neue Stoffe mit neuen Eigenschaften entstehen“,[1]) dem nicht systematischen Teile der Chemie.

Weder die Trennung von Physik und Chemie, noch die der beiden Arten innerhalb der Chemie sind allerdings reinlich durchzuführen; vielmehr fliefsen überall die Grenzen mannigfach ineinander. Jedenfalls aber, und darauf kommt es hier vor allem an, sind alle solche Vorgänge der Beschreibung zugänglich. Urteile wie: der Vogel fliegt, der Apfel fällt zur Erde, das Lackmuspapier färbt sich blau — sind sicherlich als Beschreibungen anzusprechen; und ebenso ist gewifs, dafs

[1]) Remsen-Seubert, Anorganische Chemie, 1906, S. 2.

die Physik von derartigen Urteilen ausgeht. So bleibt, wie in bezug auf den Gegenstand, auch hinsichtlich der Grundurteile die Koordination der physikalischen und systematischen Naturwissenschaften bestehen.

Schwieriger wird die Betrachtung der dritten Gruppe von Gegenständen der Wahrnehmung, der Beziehungen. Denn über ihre Einteilung, sowie besonders über die erkenntniskritische Auffassung ihrer Funktion in der Wahrnehmung, gehen die Meinungen weit auseinander. Aber auf diese im einzelnen einzugehen, würde zu weit vom eigentlichen Thema abführen.

Ist schon die Trennung der ersten und zweiten Gruppe nicht in Strenge durchzuführen, da das Eigenschaften-Haben der Körper als Zustand, und dieser als Grenzfall des Vorgangs — analog wie die Ruhe als Grenzfall der Bewegung — aufgefafst werden kann, so können wiederum beide überhaupt nicht gedacht werden ohne die sie wesentlich mitkonstituierenden Beziehungen. Wenn im Folgenden von den Beziehungen als „Gegenständen der Wahrnehmung" gesprochen wird, so ist damit selbstverständlich nicht gemeint, dafs sie als etwas Drittes zwischen den beiden Beziehungspunkten real gegeben seien.[1]) Doch ebensowenig dürfen sie als blofs vom auffassenden Subjekt hinzugedacht aufgefafst werden. Die Beziehungen sind überhaupt nur in abstracto von ihren Beziehungspunkten zu trennen und den Wahrnehmungsinhalten „immanent",[2]) unauflöslich „in ihnen enthalten".[3]) So ist überhaupt kein Wahrnehmungsinhalt, auch nicht die einfachste Empfindung, wie etwa eine Farbe, möglich ohne räumliche Bestimmtheit. Wie viel mehr enthalten also die komplexen Dinge räumliche Beziehungen: aufser der Ausgedehntheit schlechthin noch die Gestalt, die Lage der Teile zueinander, ferner die räumlichen Beziehungen zu den umgebenden Dingen, die Lage, Entfernung usw. Der Vorgang ferner ist seinem Wesen nach in und mit der Zeitbeziehung gegeben: ohne ein

---

[1]) Vgl. Meinong, Über Gegenstände höherer Ordnung. Zeitschrift für Psychologie 21, S. 198.

[2]) Stumpf, Tonpsychologie I, S. 97.

[3]) Mill, Logik I, S. 83.

Vorher und Nachher sind weder die Veränderung noch der beharrende Zustand als solche aufzufassen.

Aber noch mehr: wurden die Gegenstände der Wahrnehmung als Inbegriffe gekennzeichnet, so ist darin die eigentümliche Beziehung mitgedacht, welche verschiedene Glieder zu einem Ganzen, einem Inbegriff, vereinigt. Diese Beziehung ist mehr als die bloſse Summierung, oder die raum-zeitliche Verknüpfung der Teile, sie ist nicht weiter aufzulösen, sondern nur zu charakterisieren als die, welche in der Wahrnehmung des Dinges die scheinbar unlösliche Komplexion der verschiedenen Qualitäten zu der bestimmten dinglichen Einheit ausmacht. Da die Annahme eines substanzialen Trägers aller Eigenschaften seit langem als unhaltbar erwiesen ist, so macht dieses Verhältnis gegenseitiger Durchdringung der Qualitäten das aus, was man Inhärenz der Eigenschaften im Dinge nennt. Die Inhärenz werde also hier als eine in der Wahrnehmung mitgegebene, nicht weiter zu reduzierende Beziehung angenommen. Sie ist als solche wesensverschieden von der Kausalität, die, wie Hume endgültig gezeigt hat, in der Wahrnehmung in keiner Weise gegeben ist. Trotzdem ist eine gewisse Koordination beider Arten von Beziehungen nicht zu leugnen: Die Gleichordnung von Botanik und Zoologie mit der Physik, welche auf die Parallelität zwischen Dingen und Vorgängen gegründet war, läſst sich auch so ausdrücken, daſs jene systematischen Naturwissenschaften die Gleichförmigkeiten der Koexistenz, die Physik die der Sukzession der Erscheinungen zum Gegenstand habe, oder die einen die substanzialen, die andere die kausalen Abhängigkeitsbeziehungen untersuche. So wird durch diese Koordination der Gedanke nahegelegt, daſs ebenso wie die kausale Beziehung in die wahrnehmbare zeitliche und eine jener zugrunde liegende reale Abhängigkeit aufgelöst wird, so auch bei der Inhärenz eine formale, in der Wahrnehmung gegebene Art der Beziehung (eben jene oben charakterisierte, also nicht eine des bloſs räumlichen Beieinander) und ein transzendenter Grund derselben zu trennen sind.

Mit den räumlichen Beziehungen sind ferner unmittelbar auch die des Gröſser, Kleiner, mit den Qualitäten die der Ähnlichkeit, Verschiedenheit, der Steigerung und Verschmelzung

gegeben[1]): zwei vor mir stehende Gegenstände werden, wie sie da sind, als verschieden oder gleich grofs, von mir wahrgenommen; das auffassende Denken spielt dabei nur eine ebensolche Rolle, wie bei der Wahrnehmung irgend welcher anderen Qualitäten, Vorgänge oder Beziehungen, wenn nämlich durch besondere Aufmerksamkeitsrichtung ein Moment in der Wahrnehmung vor allen anderen ausgezeichnet wird.[2])

Ebenso sind durch die Tatsache, dafs die Dinge der Wahrnehmung in bunter Mannigfaltigkeit gegeben und in solcher aufgefafst werden, zahlenmäfsige Bestimmungen als in der Anschauung gegeben aufgewiesen, unbeschadet des Umstandes, dafs der Begriff der Zahl sich logisch als Folgebestimmung aus dem Begriff der Menge ergibt.[3]) Ich sehe unmittelbar, dafs zwei Bäume vor diesem Hause stehen u. dgl. Dafs diese Auffassung nur bei den kleinsten Zahlen eine bestimmte, dann nur die einer gröfseren oder kleineren Menge ist, beruht ebenso auf den Bedingungen der Enge der Aufmerksamkeit, wie dafs bei jeder Wahrnehmung stets nur einzelne Seiten derselben im Bewufstsein hervortreten.

Alle diese Beziehungen können nun auch, soweit sie in der Wahrnehmung gegeben sind, in eine Beschreibung eingehen: Neben der Kirche steht ein Haus, dies Blatt ist grün usw.; bis zu den verwickeltsten Aufzählungen von Qualitäten, deren Anordnung und Verhältnissen, sind eine Fülle von Beispielen zu finden, die als Beschreibungen allgemein anerkannt werden dürften. Und es ist klar, dafs der Physiker, wenn er einen Vorgang beobachtend beschreibt, auch alle diese Beziehungen mitaufnimmt.

§ 2. Gegenstände möglicher Wahrnehmung.

Ergab sich aus der ursprünglichen Bestimmung, dafs Gegenstand der Beschreibung das unmittelbar Gegebene sei, dafs hierunter alle Gegenstände der Wahrnehmung, die Dinge mit ihren Eigenschaften, die Vorgänge und Beziehungen, zu verstehen sind, so ist jetzt die Frage zu stellen, ob diese

---

[1]) Vgl. Stumpf, Tonpsychologie I, S. 119.
[2]) Vgl. Meinong, a. a. O. S. 201.
[3]) Vgl. Husserl, Philosophie der Arithmetik, S. 179 ff.

Gegenstände in dem Sinne unmittelbar gegeben sein müssen, dafs sie — wie bisher in den Beispielen angenommen war — in der Wahrnehmung gegenwärtig vorliegen, und ob es zweitens nur Gegenstände tatsächlicher Wahrnehmung sein dürfen.

Die Einschränkung, dafs die Gegenstände der Wahrnehmung gegenwärtig vorliegen müssen, erweist sich sogleich als unnötig, ja als unhaltbar. Letzteres wenn z. B. ein Vorgang sich so rasch abspielt, oder die Aufmerksamkeit des Beschreibenden so stark auf sich zieht, dafs eine formulierte Beschreibung erst hinterher gegeben werden kann. Diese Bedingungen sind sogar stets gegeben, wo es sich um die Darstellung von Psychischem handelt, da die Beobachtung seelischer Prozesse immer nur frühestens auf Grund des primären Gedächtnisbildes erfolgen kann. Es würde also durch eine solche Bestimmung die Koordination der psychologischen und physikalischen Grundurteile, die gerade wegen der Parallelität der zugrundeliegenden Selbst- bezw. Sinneswahrnehmung zu betonen war,[1]) aufgehoben. Und das ist nicht nur wegen dieser anderweitig begründeten prinzipiellen Gleichordnung abzulehnen, sondern auch aus dem Grunde, dafs es auch auf dem Gebiete der Sinneswahrnehmung logisch keinen Unterschied macht, ob der betreffende Gegenstand früher oder jetzt wahrgenommen wird. So behält die Beschreibung eines Hauses ihren logischen Charakter, auch wenn der Beschreibende sich viele Meilen von dem betreffenden Hause entfernt befindet, oder viele Jahre nach dessen Abbruch noch ein Bild davon gibt. Es sind also die Gegenstände der Wahrnehmung, die sich psychologisch von denen unmittelbarer Wahrnehmung als Gegenstände von Erinnerungsvorstellungen unterscheiden, logisch von gleichem Werte. Infolgedessen ist hier eine Unterscheidung, die der Sprachgebrauch zu machen pflegt, als logisch unwesentlich anzusehen: die Trennung von Beschreiben und Erzählen. Denn das Eigentümliche des Erzählens gegenüber dem Beschreiben ist ja nur dies, dafs der Gegenstand der Erzählung in der Vergangenheit liegt, eine Unterscheidung, die, wie eben gezeigt, nicht reinlich durchzuführen ist. Es wird daher das Erzählen der Be-

[1]) Siehe oben S. 28.

schreibung als die Art derselben untergeordnet werden müssen, welche für den Gegenstand (Ding, Vorgang, Beziehung) eine Zeitbestimmung in der Vergangenheit enthält. Anders aufgefaſst wird der Unterschied des erzählenden und beschreibenden Urteils von Wundt,[1]) der alle Aussagen über ein Ereignis oder einen Zustand erzählende nennt und der Beschreibung demzufolge nur das Ding mit seinen Eigenschaften als Objekt läſst. Diese Unterscheidung aber ist ebensowenig, wenn nicht weniger einschneidend als die unsere, da die Frage, welcher von beiden Arten denn Urteile über Beziehungen untergeordnet werden sollen, sowohl die eine wie die andere Antwort zulassen würde. Da ferner der Sprachgebrauch weiter ist als die Wundt'sche Bestimmung des beschreibenden Urteils, und endlich kein logischer Unterschied besteht zwischen den Urteilen: dieser Vogel ist grau und dieser Vogel fliegt — die nach Wundt in beschreibendes und erzählendes geschieden wären, so lassen wir diese wenig wichtige Unterscheidung auf sich beruhen.

Die Erweiterung der Beschreibung auf Gegenstände der Wahrnehmung, die nicht direkt gegeben sind, bedeutet für eine beschreibende Physik einen wichtigen und unentbehrlichen Fortschritt zur Wissenschaftlichkeit. War bisher die Grundlage der rein beschreibenden Physik die individuelle Beobachtung des einzelnen Forschers gewesen, so sind nun alle einzelnen Berichte der verschiedensten Forscher der verschiedensten Zeiten in das Gebiet ihres Materials aufgenommen. Die Schwimmversuche des Archimedes nicht weniger wie die in Zeitschriften veröffentlichten Beobachtungen zeitgenössischer Forscher — die Glaubwürdigkeit und Auffassungsart der Gewährsmänner sind psychologische Momente, die hier keine Rolle spielen —, alle solche Angaben liefern der Physik ein fast unübersehbares Material für Beschreibungen.

Der zweite Punkt der Frage war, ob nur Gegenstände der Wahrnehmung beschrieben werden können. Die Unterscheidung nach dem psychologischen Ursprung, also in Gegenstände unmittelbarer Wahrnehmung und abgeleitete der Erinnerung hat sich uns eben als irrelevant erwiesen. Aber es

---

[1]) Logik I, S. 173 ff.

findet sich, dafs die Beschreibung noch weiter reicht. Wenn Dante uns Himmel und Hölle schildert, die antike Dichtung und Theologie von Cyklopen und Centauren, den Wohnungen und Erlebnissen der Götter berichten, so sind das nicht weniger Beschreibungen als die Konstruktion einer antediluvianischen Landschaft durch den Geologen oder des Historikers Schilderung eines längst vergangenen Kulturzustandes. Diesen Gegenständen ist gemeinsam, dafs sie ungeachtet des verschiedenen Grades von wahrscheinlicher Realität, die ihnen zugeschrieben wird, als Gegenstände möglicher Wahrnehmung vorgestellt sind. Dafs in einem logisch widerspruchsfreien Begriff der Beschreibung die Gegenstände möglicher Wahrnehmung ebensogut wie die der tatsächlichen als Objekt aufgenommen sein können, geht auch schon daraus hervor, dafs logisch genommen die Existenz der Gegenstände keinen Unterschied gegenüber dem blofsen Gedachtsein ausmacht — das ist eine metaphysische Unterscheidung —, solange nur die Bestandteile und ihre Inbegriffe als Gegenstände der Wahrnehmung vorgestellt sind. Doch auch diese Bedingung ist noch zu eng gefafst: nicht das Ganze braucht als Gegenstand der Wahrnehmung vorgestellt zu werden, sondern wenn ein Gegenstand nur zum Teil die Bestimmungen der Gegenstände der Wahrnehmung zuläfst, anderenteils ihren Bedingungen widerspricht, so mufs er doch der Beschreibung zugänglich sein, eben sofern seine Teile Gegenstand möglicher Wahrnehmung sind. Solche, nach Analogie möglicher Wahrnehmung vorgestellten Gegenstände können also für unsere Frage den Gegenständen möglicher Wahrnehmung einfach zugeordnet werden.

Was bedeutet nun diese Erweiterung für die Physik? Sie eröffnet einer rein beschreibenden Physik das gesamte Gebiet von Gegenständen, über die eine theoretische und experimentelle Physik überhaupt etwas aussagen kann. Denn als Gegenstände möglicher Wahrnehmung sind alle hypothetischen Körper, die Elektronen, Atome, Moleküle, der Äther usw., gedacht, Gegenstände möglicher Wahrnehmung sind ferner alle Dinge und Vorgänge, welche in einem induktiv allgemeinen Naturgesetz als nicht tatsächlich wahrnehmbar mitgemeint sind, alle zukünftigen und an allen anderen Orten des Raums vorhandenen Dinge. Überall, wo der Wahrnehmung Schranken entgegen-

stehen der Dimensionen, denen die Kapazität der Sinnesorgane nicht gewachsen ist, oder Schranken durch die Unendlichkeit von Raum und Zeit, überall da spricht man von Gegenständen möglicher Wahrnehmung, und überall da sind Aussagen über wahrnehmbare Eigenschaften, Tätigkeiten oder Beziehungen derselben Beschreibungen. So sind in dem induktiv allgemeinen Gravitationsgesetz alle Körper, gedacht als alle jemals vorhandenen, Gegenstände möglicher Wahrnehmung.

Die bisher vollzogene Erweiterung war gefordert, sollten die im Ausgangspunkt gegebenen Bestimmungen folgerichtig präzisiert und eine willkürliche Abgrenzung vermieden werden, die doch wegen der Zusammengehörigkeit des Getrennten immer wieder verwischt worden wäre. Jetzt aber bietet sich eine nach den Voraussetzungen „natürliche“ Grenzbestimmung für die Beschreibung.

Die allgemeine logische Untersuchung mufste, um die Gegenstände des Denkens nach ihrem Ursprung einzuteilen, von der unmittelbaren Wahrnehmung ausgehen. Aus ihr werden durch gültige Schlufsverfahren abgeleitet die Gegenstände möglicher und nach Analogie möglicher Wahrnehmung. Führt ein ebenso gültiges Schliefsen weiter zu dem aller Analogie zur Wahrnehmung entbehrenden Transzendenten, über dessen Beschaffenheit überhaupt keine Bestimmungen getroffen werden können, dessen Annahme aber ein unumgängliches Postulat unseres Denkens ist; — ging dagegen die Bestimmung der Beschreibung von der Bedingung aus, dafs ihr Gegenstand in der Wahrnehmung gegeben sei, und war diese Bedingung dahin zu erweitern, dafs er nur als Gegenstand möglicher Wahrnehmung vorgestellt sein müsse, — so ist klar, dafs ein solches Transzendente unbedingt und ausdrücklich vom Gebiet der Beschreibung auszuschliefsen ist.

Zu solchen auszuschliefsenden Gegenständen — wir sehen von vornherein von allen ab, die mit der Physik nichts zu tun haben — gehört in erster Linie, wie vorhin schon anzudeuten war,[1]) die Beziehung der Kausalität. Es braucht keiner Diskussion mehr unterstellt zu werden, dafs die Kausalität eine in der Wahrnehmung nicht gegebene, doch als den

[1]) Siehe oben S. 32.

wahrgenommenen Relationen der Dinge zugrunde liegende Beziehung zu postulieren ist. Zu ihr gehört als Folgebestimmung der Begriff der Kraft, denn Kraft ist unter der Kategorie der Eigenschaft eines Dinges gesehen, was die Kausalität als Beziehung zwischen mehreren Dingen ist. Hier könnte eingewandt werden, dafs der Begriff der Kraft nicht so ganz, wie oben vom Transzendenten behauptet wurde, der Analogie zur Wahrnehmung entbehre, da er in Analogie zur Wahrnehmung der menschlichen Muskelkraft gebildet sei.

In der Tat ist dieses Argument nicht einfach durch die Begründung abzuweisen, dafs eben, weil die Kraft nicht wahrnehmbar ist, ihre Ableitung aus der Empfindung verfehlt sei.[1]) Denn von allen Gebieten der Sinneswahrnehmung kommt die Physik durch allmähliches Fortschreiten zu Gegenständen, die der menschlichen Wahrnehmung nicht mehr zugänglich sind, deren Ableitung aus der Wahrnehmung trotzdem unbestritten ist und sie eben zu den besprochenen Gegenständen möglicher und nach Analogie möglicher Wahrnehmung macht. Es ist dies die logische Benennung des Vorgangs, den Planck als zunehmende Ausschaltung aller anthropomorphen Elemente aus der Physik bezeichnet hat.[2]) Gerade Planck, der das Ideal der Physik in der gröfstmöglichen Freiheit von allen aus der spezifischen Natur des Menschen stammenden Beimischungen sieht, ist es, der den Ursprung aller fundamentalen physikalischen Begriffe, speziell auch des Kraftbegriffs, aus den spezifischen Sinnesempfindungen betont. Genau wie man bei einer Temperatur, einer Farbe u. dgl. zunächst an die entsprechenden Sinneswahrnehmungen denkt, ebenso solle der Begriff der Kraft nicht die Vorstellung des Produktes von Masse und Beschleunigung, sondern zunächst der Empfindung erwecken, welche man haben würde, wenn man selbst an Stelle des Kraft ausübenden Körpers, z. B. eines Magneten, einem Körper eine Bewegung erteilte.[3])

Mit diesen Ausführungen stellt sich der hervorragende Physiker in ausdrücklichen Gegensatz zu dem rein kinematischen Begriff der Kraft, wie ihn seit Kirchhoff die Vertreter der

---

[1]) Vgl. Höfler, Studien, S. 34.
[2]) Vgl. Einheit des physikalischen Weltbildes, S. 8.
[3]) Prinzip der Erhaltung der Energie, Leipzig 1908, S. 172.

Beschreibungsforderung allein gelten lassen wollen. Für unseren Gedankengang kommt es jedoch zunächst auf Folgendes an. Trotz der Parallelität mit den aus anderen Sinnesempfindungen abgeleiteten physikalischen Begriffen spielt der Kraftbegriff unter ihnen eine besondere Rolle. Mit fortschreitender Wissenschaft entfernen sie sich zwar alle immer mehr vom ursprünglichen Wahrnehmungsinhalt; doch bleiben sie ihrem Bestande nach erschöpfend darzustellen durch Maſszahlen und Bestimmungsstücke, die Gegenstände möglicher Wahrnehmung sind. Beim Kraftbegriff dagegen tritt immer mehr die im primitiven Fall nur durch die Verwechslung mit der Muskelempfindung verwischte Bedeutung hervor, daſs er die Beziehung des Kausalbegriffs auf den wirkenden Körper ist. Mehr als diese Bestimmung bleibt für den Kraftbegriff überhaupt nicht übrig, insofern ist die Kraft in der Tat eine qualitas occulta. So gehört also der Begriff der Kraft nicht zu den nach Analogie möglicher Wahrnehmung vorgestellten Gegenständen, denn schon in seiner ursprünglichen Form, der Empfindung der „Muskelkraft", enthält er die Kausalbeziehung, welche schlieſslich zu seinem einzigen Inhalt wird, — sondern er ist, wie die Kausalität selbst, ein Transzendentes, für das wir keine Analogie in der Wahrnehmung haben.

Damit sind Kausalität und Kraft aus dem Gebiete der Beschreibung prinzipiell ausgeschlossen. Dieses Ergebnis entspricht nicht nur der Meinung der Positivisten, sondern trifft gerade in dem wesentlichen Punkt, um dessen Willen die Forderung der beschreibenden Physik aufgestellt wurde, mit ihnen zusammen. Doch beschränken sich die Positivisten nicht auf die negative Bestimmung des Ausschaltens, sondern sie wollen den Kausalbegriff ersetzen durch den Begriff der Funktion, der, ohne die Mängel des Kausalbegriffs zu haben, die gleichen positiven Dienste leiste.[1]) Somit erweist es sich als notwendig, die funktionalen Beziehungen in ihrem Verhältnis zur Beschreibung zu untersuchen. Sie durften in der Aufzählung der Beziehungen oben übergangen werden, weil sie diesen gegenüber nicht ein neues Genus darstellen, sondern eine Modifikation. Unter Umständen können alle anderen, in

[1]) Vgl. Mach, Erkenntnis und Irrtum, S. 278, 282 u. ö.

erster Linie aber die raumzeitlichen Beziehungen funktional sein. Der aus der Mathematik stammende Begriff der Funktion bedeutet ein Verhältnis zwischen zwei oder mehr Gliedern, demzufolge jeder Veränderung des einen eine bestimmte Veränderung des anderen entspricht. Den Sinn dieses „Entsprechens“ erläutert die einfache analytische Funktion der Geraden: wenn im Koordinatensystem eine Gerade gegeben ist, so ist jeder Veränderung der Abszisse ihrer Punkte eine Veränderung der Ordinate eindeutig zugeordnet, derart dafs mit der einen Gröfse die andere unumgänglich mitgegeben und bestimmt ist. Ein Analogon aus dem Gebiet der körperlichen Dinge wäre die Bewegung zweier durch eine starre Stange verbundener Körper: jeder Bewegung des einen entspricht eine ganz bestimmte des anderen, oder auch das Verhältnis der konkaven und konvexen Flächen einer Kugelkappe, u. dgl. Man sieht, die Abhängigkeit der beiden Gröfsen voneinander ist dieselbe wie die von zwei verschiedenen Seiten derselben Sache. Das Wesen dieser Beziehung liegt in ihrem analytischen Charakter,[1] d. h. in der Eigenart, dafs die betreffenden Verhältnisse in dem einmal Gegebenen völlig impliziert sind, dafs sie also, logisch genommen, mit Notwendigkeit daraus folgen.[2]

Es fragt sich also, ob derartige Beziehungen beschrieben werden, d. h. Gegenstand der Wahrnehmung sein können. Einerseits scheint das durchaus der Fall zu sein: ich sehe unmittelbar, dafs beim Spannen des Bogens die Innenseite immer konkaver, die äufsere immer konvexer wird, dafs bei einer Wippe mit der tiefsten Lage des einen Endpunktes die höchste des anderen gegeben ist, usw. Wenn aber andererseits in der analytischen Art der Beziehung liegt, dafs sie aus etwas „mit logischer Notwendigkeit folgt“, so ist damit das Feld der Beschreibung überschritten, denn ein notwendiges Folgen kann niemals Gegenstand der Wahrnehmung sein. Trotzdem bleiben wir bei der Bejahung der Frage. Die logische Konsequenz

---

[1]) B. Erdmann, Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes, S. 5.

[2]) Als konsequentester Versuch, die Vertretung des Kausalbegriffs durch den der Funktion durchzuführen, zugleich mit dem deutlichsten Bewufstsein des analytischen Sinnes dieser Beziehungen, gliedert sich die Mechanik von Heinrich Hertz mit den fingierten starren Verbindungen der Massenpunkte hier in die Reihe der positivistischen Gedanken ein.

nämlich steht auf einer anderen Stufe als die Wahrnehmung dieser Beziehung. Der naiv Wahrnehmende — und von dessen Standpunkt mufs in jedem Fall ausgegangen werden — wird ebensowenig auf die Frage kommen: warum die innere und äufsere Krümmung des Bogens sich so entsprechen, wie es ihn wundern wird, dafs die Kugel zugleich rund und rot ist. Wie also oben[1]) eine Beziehung der Inhaerenz gefunden wurde, die in der Wahrnehmung gegeben und auf keine andere reduzierbar war, so findet sich hier eine in der Wahrnehmung gegebene Abhängigkeitsbeziehung, welche vielleicht eine empirisch funktionale genannt werden könnte. Sie kann als sinnliche Grundlage für den mathematischen Funktionsbegriff aufgefafst werden, der sich durch die Bestimmung des kontinuierlichen, d. h. in indefinitum interpolierbaren Zusammenhangs der Gröfsen ebenso von ihr unterscheidet, wie jeder wissenschaftliche, in die äufsersten Konsequenzen fortgeführte Begriff von dem entsprechenden oberflächlichen des praktischen Lebens verschieden ist.

Aber wenn wir so der positivistischen Forderung scheinbar in weitem Mafse entgegenkommen, indem eine in der Wahrnehmung gegebene, also der Beschreibung zugängliche funktionale Beziehung angenommen wird, so trifft diese Bestätigung doch nur einen geringen Bruchteil des Ganzen der in Betracht kommenden Beziehungen: nur in den seltensten Fällen stellen sich Zusammenhänge nach Art der genannten Beispiele als verschiedene Seiten derselben Sache, also als analytische Funktionen dar. Es sind dies die Fälle „unmittelbarer", umkehrbarer Abhängigkeit.[2]) Vielmehr ist der Gegenstand der Physik, wie alles erfahrungsmäfsig Gegebene, seinem Wesen nach synthetischer Natur. Und es fragt sich nun, ob und in welchem Sinne solche synthetischen Beziehungen als funktionale angesehen werden können. Wenn dies der Fall sein soll, so erleidet der ursprüngliche Funktionsbegriff eine Erweiterung derart, dafs ein bisher wesentliches Merkmal, das der analytischen Beziehung, aus seiner Bestimmung ausscheidet, sodafs eine neue Definition nötig würde. Nun stehen wir vor der

---

[1]) Siehe S. 32.

[2]) Vgl. Mach, Erkenntnis und Irrtum, S. 279.

Tatsache, dafs die empirischen physikalischen Beziehungen ihren endgültigen Ausdruck in den Formeln mathematischer Funktionen finden. Das eröffnet einerseits die Frage nach dem Verhältnis der mathematischen Formulierung zu ihrem Bedeutungsinhalt, welche wir hier noch beiseite lassen können. Andererseits mufs der Sinn klargestellt werden, in dem solche empirischen Beziehungen auf Grund ihres mathematischen Ausdrucks funktionale genannt werden dürfen, da sie es doch im eigentlich mathematischen, analytischen Sinne nicht können. Wenn also das Wort überhaupt noch angewandt werden soll, so bleibt von der ursprünglichen Bedeutung nur noch die übrig, dafs sich zwei Veränderungsreihen entsprechen müssen. Der Sinn dieses neuen Entsprechens ist jedenfalls kein analytischer. Ebensowenig darf sich eine kausale Deutung einschleichen, die ja gerade ausgeschaltet werden soll. Aufser diesen beiden Möglichkeiten gibt es aber nur noch die Auffassung des „Entsprechens" als einer äufserlichen, raumzeitlichen Korrespondenz heterogener Vorgänge. Dafs die in solchem Sinne „funktionalen" Beziehungen der Beschreibung zugänglich sind, versteht sich aus ihrer Wahrnehmbarkeit. Aber zugleich sieht man, dafs mit der Einführung des Funktionsbegriffs ein positiver Gewinn gegenüber der blofsen Ablehnung des Kausalbegriffs nicht gemacht ist, da dieser Begriff, um überhaupt angewandt werden zu können, in seinem Inhalt so unbestimmt werden mufste, dafs er nicht mehr enthält als die negative Bedingung der ausgeschlossenen Kausalität.

So bestätigt die logische Untersuchung die Konsequenz in der positivistischen Forderung, welche die beschreibende Methode mit der Ausschaltung des Kausalbegriffs in den engsten Zusammenhang bringt. Zugleich hat die Erörterung des Begriffs hier einen Punkt erreicht, wo sie, unserer Aufgabe gemäfs, in ein sachliches Problem mündet: denn wenn wir in Übereinstimmung mit dem Positivismus festsetzen, dafs Beschreibung von Beziehungen da aufhört, wo die Kausalität anfängt, so erhebt sich die Frage, ob mit einem so eingeschränkten Verfahren noch eine fruchtbare Physik möglich sei. Die Entbehrlichkeit oder Notwendigkeit des Kausalbegriffs ist also die erste Kernfrage, an der die Möglichkeit einer beschreibenden Physik hängt. Wie alle sachlichen Entscheidungspunkte sollte

sie hier nur aufgewiesen, nicht beantwortet werden. Wir haben die logische Erörterung fortzuführen.

§ 3. Die übrigen Bestimmungen der Gegenstände.

Die Bestimmung der Objekte der Beschreibung ist mit dem bisher Gefundenen nicht erschöpft. Die Gegenstände, welche das wissenschaftliche Denken zu erfassen sucht, sind unter den mannigfachsten Gesichtspunkten einzuteilen. Im Vorigen waren sie ihrer Beschaffenheit nach in gleicher Weise als Dinge mit Eigenschaften, Vorgänge und Beziehungen der Beschreibung zugänglich gefunden. Ein wichtigeres Resultat ergab sich unter dem Einteilungsgrund des logischen Ursprungs, dafs Gegenstände tatsächlicher und möglicher Wahrnehmung allein, unter Ausschlufs des Transzendenten, Objekt der Wahrnehmung sein können. Dieses Ergebnis mufs in der folgenden Erörterung über die anderen möglichen Bestimmungsarten der Gegenstände, der wir wieder die Gliederung Erdmanns zugrunde legen,[1]) als Kriterium dienen.

Zunächst ist es auch logisch von Bedeutung, durch was für „psychische Gebilde" (Stumpf) die Gegenstände der Beschreibung dargestellt werden können, d. h. welche Gegenstände, nach dem psychologischen Ursprung betrachtet, in einer Beschreibung vorkommen dürfen.

Von den nach dem psychologischen Ursprung eingeteilten Gegenständen hatten sich im Vorigen bereits als mögliches Objekt der Beschreibung gezeigt: die unmittelbar gegebenen Präsente der Wahrnehmung, von den Repräsenten die unmittelbaren der Erinnerung (in der Unterart des Erzählens) und die mittelbaren der Einbildung als Produkte der dichterischen und wissenschaftlichen Phantasie. Vom psychologischen Gesichtspunkt aus sind nun die Repräsente der Abstraktion in kontinuierlichem Zusammenhang mit denen der Erinnerung und Einbildung verbunden: das psychologische Gesetz, dafs bei wiederholter Wahrnehmung derselben oder ähnlicher Gegenstände die konstanten resp. gleichen Merkmale sich dem Gedächtnis deutlich einprägen, während die wechselnden oder

---

[1]) Logik², S. 176.

verschiedenen Merkmale rasch verblassen, läfst aus den Erinnerungsvorstellungen unwillkürlich abstrakte Einzel- und Allgemeinvorstellungen entstehen. Und ebenso wie die Erinnerung bei dieser sachlichen Abstraktion wirkt die Einbildung bei der Entstehung der Gegenstände der sprachlichen Abstraktion. Beide Arten, die sprachliche und die sachliche Abstraktion, können hier, wo es nicht auf die Art ihres Entstehens, sondern auf den Bestand der Vorstellungen ankommt, ungetrennt behandelt werden.

Entspricht nun dieser psychologisch-genetischen Kontinuität auch eine logische, die eine Erweiterung des Gebiets der Beschreibung wie von den Gegenständen der unmittelbaren Wahrnehmung auf die der Erinnerung und Einbildung, so von diesen auf die abstrakten Gegenstände erfordert? Wenn dies der Fall wäre, so müfste auch der Begriff als Objekt der Beschreibung anerkannt werden, denn indem die abstrakten Vorstellungen ihrem Inhalt nach durch die Definition, nach ihrem Umfang durch die Einteilung bestimmt werden, sind sie Begriffe geworden.[1]) Diese Erweiterung stünde in direktem Gegensatz zu den obigen Ausführungen, die eine scharfe Scheidung zwischen der Beschreibung einerseits und der Definition und dem definitorischen Urteil andererseits, hergestellt hatten.[2])

Zur Entscheidung dieser Frage sind zunächst die beiden Arten von abstrakten Vorstellungen, die als abstrakte Einzel- und Allgemeinvorstellung unterschieden werden, auseinanderzuhalten. Zweifellos zeigt die abstrakte Einzelvorstellung eine viel engere psychologische Verwandtschaft mit denen der Erinnerung und Einbildung als die allgemeine: ist es doch nicht mehr zu unterscheiden, ob die Vorstellung z. B. eines bekannten Menschen eine reine Erinnerung oder eine aus den wiederholten Wahrnehmungen herausgebildete abstrakte ist, während das Erinnerungsbild an einzelne Exemplare z. B. von Löwen, sich im Bewufstsein deutlich von der Allgemeinvorstellung „der Löwe“ unterscheidet. Diese Differenz scheint

---

[1]) Vgl. B. Erdmann, Psychologie des Eigensprechens. Sitzungsbericht der Berliner Akademie der Wissenschaften, 8. Januar 1914, S. 6.

[2]) Siehe oben S. 26.

auf einem sehr wesentlichen Grunde zu beruhen: Logisch sowohl wie psychologisch ist die abstrakte Allgemeinvorstellung allen anderen psychologischen Repräsenten entgegenzusetzen hinsichtlich der eigentümlichen Objektbeziehung. Während nämlich die letzteren sich alle in dem doppelten Sinne auf einen Gegenstand beziehen, dafs sie erstlich — entsprechend dem Charakter der Vorstellung überhaupt — ihren gegenständlichen Inhalt haben, dann aber diesen Vorstellungsinhalt wiederum beziehen auf einen unabhängig davon gedachten individuellen Gegenstand, der eben durch das Vorstellen „abgebildet" werden soll, entbehrt die abstrakte Allgemeinvorstellung dieser Beziehung auf den anschaulichen individuellen Gegenstand. Es gibt ja nicht nur keinen allgemeinen Löwen, kein allgemeines Dreieck — diese Leugnung der Wirklichkeit ist nicht ausschlaggebend, denn den Centauren Chiron gibt es auch nicht —, sondern man kann zu diesen allgemeinen Vorstellungen auch kein Korrelat als existierend denken, überhaupt keins anschaulich vorstellen. Es soll hier nicht untersucht werden, ob in der abstrakten Allgemeinvorstellung das spezielle Beisammensein von Merkmalen gedacht wird als in einer gesetzmäfsigen Organisation der einzelnen jene Merkmale enthaltenden Dinge begründet, ob also in diesem Sinne auch hier eine doppelte Objektbeziehung vorliegt, denn darauf kommt es jetzt nicht an. Wichtig ist für uns nur, dafs die abstrakte Allgemeinvorstellung sich von allen anderen dadurch unterscheidet, dafs sie sich nicht auf einen individuellen Gegenstand bezieht. Dieses aus allgemeiner Betrachtung gewonnene Resultat gibt nun auch eine natürliche Grenze für das Gebiet der Objekte der Beschreibung. Durch kontinuierlichen Übergang war dieses von den Gegenständen unmittelbarer Wahrnehmung auf solche der Erinnerung und Einbildung erweitert, nun ergibt sich, dafs ebenso ein fliefsender Zusammenhang auch den Gegenstand der abstrakten Einzelvorstellung noch hinzuzunehmen zwingt, dafs aber, wo der Gegenstand der Vorstellung aufhört, ein individueller zu sein, auch hier kein Anlafs, geschweige denn ein Recht mehr besteht, ihn als mögliches Objekt der Beschreibung anzusehen.

Eine Bestätigung für die berechtigte Hinzunahme der abstrakten Einzelvorstellung ist leicht zu finden. So werden

alle Beispiele, die Erdmann für die durch sprachliche Abstraktion gewonnene Einzelvorstellung gibt, von ihm ohne weiteres als Beschreibungen bezeichnet. Auch die hier bisher angeführten Beispiele für Beschreibungen von Gegenständen möglicher Wahrnehmung — des erinnerten Hauses, der eingebildeten historischen Ereignisse oder der Atome und Molekeln — werden in ihrem psychologischen Bestande weit öfter auf abstrakte Einzelvorstellungen, als auf reine Erinnerungs- oder Phantasievorstellungen gegründet sein. So werden also auch die Objekte der physikalischen Forschung in abstrakten Einzelvorstellungen gedacht, und in diesem Sinne ist Erdmanns Behauptung zu verstehen, dafs „die abstrakten (nicht die allgemeinen!) Gegenstände unseres Denkens . . . in den mathematischen und in den allgemeinen Naturwissenschaften . . . die eigentlichen Objekte der Untersuchung ausmachen".[1])

Jedoch bleibt eine Schwierigkeit zu beachten. Wenn es richtig ist, dafs jede urteilsmäfsige Bestimmung einer abstrakten Vorstellung diese zum Begriff macht, so ist die oben begründete scharfe Trennung von Gegenstand der Beschreibung und Begriff nicht mehr aufrechtzuhalten, da der aus der Einzelvorstellung abgeleitete Begriff dann doch in die Beschreibung eingehen könnte. Es mufs also entweder die Schärfe der Formulierung, welche den Begriff überhaupt ausschliefsen wollte, in diesem Sinne gemildert werden, oder es ist zu zeigen, dafs die ihrem Inhalte nach genau bestimmte abstrakte Einzelvorstellung nicht im gleichen Sinne wie die Allgemeinvorstellung zum Begriff werden kann. In der Tat ist dies Letztere der Fall: für den Begriff im allgemeinen Sinne, z. B. den des Löwen, ist es logisch vollkommen gleichgültig, ob ihm unübersehbar viele oder nur ein einziges Exemplar in der Wirklichkeit, oder auch gar keins entsprechen. So ist es kein seltener Fall, dafs in den systematischen Naturwissenschaften auf Grund eines einzigen vorgefundenen Exemplares eine neue Klasse oder Art in das System eingefügt wird. Ungeachtet der Art seines psychologischen Entstehens, das meist durch wiederholte Wahrnehmungen bedingt ist, liegt es im logischen Wesen des Allgemein-Begriffs, dafs er nur bestimmt, welche

---

[1]) Logik I², S. 92.

Merkmale zusammen gedacht werden sollen, ganz unabhängig davon, ob eine entsprechende Merkmalsverknüpfung in der Wirklichkeit zu finden ist. Die noch offen gelassene Frage, ob diese Verknüpfung als ein gesetzlicher Zusammenhang gedacht wird, spielt hierbei keine Rolle, da eine derartige formale Bestimmung auf den Inhalt keinen Einflufs hat. Diese Indifferenz gegen das Reale ist nun der abstrakten Einzelvorstellung unmöglich, denn es gehört gerade zu ihrem Wesen, dafs sie sich auf das bestimmte, raumzeitlich individualisierte Ding bezieht. Ein solcher Gegensatz scheint uns ein hinreichender Grund für die Behauptung zu sein, dafs es vom individuellen Gegenstand einen Begriff nicht gibt. Die vollständige Aufzählung aller Merkmale, etwa des Menschen A, wird also nie eine Definition, sondern immer eine Beschreibung sein, und umgekehrt ist die Inhaltsbestimmung des Begriffs „Mensch" stets eine Definition oder ein definitorisches Urteil. Schliefslich ist es eine Frage der Terminologie, ob man die deutliche Einzelvorstellung Begriff nennen will oder nicht; doch scheint die Zweckmäfsigkeit in Rücksicht auf möglichst klar geschiedene Bezeichnungen für unsere engere Fassung des Begriffs zu sprechen. Jedenfalls ist sachlich festzuhalten, dafs von Beschreibung solange zu reden ist, wie der vorgestellte Gegenstand als ein individueller gedacht ist, und dafs darum der Allgemeinbegriff niemals beschrieben werden kann.[1])

Nur erwähnt möge die selbstverständliche, doch für unsere Frage wichtige Tatsache werden, dafs unter solchen individuellen Gegenständen auch Kollektiva jeder Art zu verstehen sind, deren Glieder als Gegenstände tatsächlicher oder möglicher Wahrnehmung gedacht werden. Die Bestimmungen der Objekte der Beschreibung gelten also weiter, wenn diese zu Gegenständen zweiter Ordnung im Sinne Erdmanns werden. So kann sowohl eine Stadt, eine Schlacht u. dgl., wie, früher Abgeleitetes wird von dieser Seite so bestätigt, die induktiv allgemeine Gesamtheit etwa aller Körper Gegenstand einer Beschreibung werden.

---

[1]) In Sigwarts Terminologie wäre zu sagen: nur erzählende Urteile können Beschreibungen sein, niemals erklärende (vgl. Logik I, S. 68).

Eine weitere Unterscheidung der Gegenstände ist nach ihrem Bestande in einfache und zusammengesetzte möglich. Unter einfachen Gegenständen versteht man im allgemeinen solche, deren Vorstellungsinhalt nicht weiter in Teilinhalte zerlegt werden kann, und findet sie in den reinen Sinnesempfindungen; völlig mit Recht, denn die Analyse des komplexen Wahrnehmungsbestandes führt zu ihnen als den Elementen, welche alle mögliche Wahrnehmung konstituieren. Wenn zwar für gewöhnlich jede Wahrnehmung einen verwickelten Komplex von Empfindungsinhalten darstellt, so sind die reinen Empfindungen doch nicht lediglich ein Produkt der Abstraktion, dem kein Korrelat in der Wirklichkeit entspräche, sondern in der künstlichen Isolierung des Experiments ist es auch möglich, solche einfachen Inhalte realiter zu geben — unter dem selbstverständlichen Vorbehalt, daſs eine fortgeschrittenere Wissenschaft vielleicht noch weitere Vereinfachungen anstellen kann. Mit dieser Tatsache sind jedenfalls die einfachen Empfindungen als Gegenstände der Wahrnehmung, somit als mögliche Objekte der Beschreibung gekennzeichnet. Inwiefern es angeht, einen einfachen Gegenstand zu beschreiben, wird erst im nächsten Kapitel erörtert werden können.

Was ferner die Einteilung der Gegenstände nach ihrer Beziehung auf das Wirkliche in reale und ideale anlangt, so treffen wir hier auf ein neues Problem. Selbstverständlich ist, daſs für gewöhnlich sowohl die Wissenschaft wie der praktische Sprachgebrauch den Objekten ihrer Beschreibungen Realität zusprechen wird. Doch ging schon aus den bisherigen Ausführungen hervor, daſs auch Beschreibungen von Gegenständen der Einbildung gegeben werden können mit dem Bewuſstsein, daſs es das beschriebene Ding nicht gibt. Indem ein solcher Gegenstand lediglich vom Bewuſstsein des vorstellenden Subjekts abhängt, erfüllt er die Definition des idealen Gegenstandes. Doch ist nicht zu leugnen, daſs innerhalb der dieser Definition entsprechenden Gegenstände etwa die Märchenwelt des Schneewittchen, ja, selbst die schwer vorstellbaren Helmholtzschen Flächenwesen mehr, wenn man so sagen darf, „von Fleisch und Blut“ sind, als z. B. ein Doppelintegral. Innerhalb der idealen Gegenstände sind also noch wesentliche Unterscheidungen festzusetzen. Von den

beiden entgegengesetzten Gruppen sind der ersten zuzuordnen alle „Fiktionen“, d. h. alle anschaulichen Vorstellungsinhalte, die als Annahmen, in der Wissenschaft meist als Hilfskonstruktionen, mit dem Bewufstsein gebildet werden, dafs ihnen kein reales Korrelat entspricht,[1]) der anderen die Mannigfaltigkeit der mathematischen Gegenstände. Bei dem Versuch, diese beiden Arten der Idealität ihrem Wesen nach zu bestimmen, stöfst man auf die Fülle der Probleme, welche in den Begriffen der Existenz, speziell der mathematischen Existenz, der Geltung, Wahrheit usw. liegen. Sie müssen hier übergangen werden. Nach den bisher beibehaltenen Gesichtspunkten ist zu sagen, dafs die Fiktionen eine viel nähere Beziehung zu den Gegenständen möglicher Wahrnehmung haben, als alle mathematischen Gegenstände, selbst die geometrischen. Denn jene Fiktionen sind zunächst Individual-Vorstellungen, ihr Gegenstand wird als ein einzelner gedacht, und dann sind sie aus Bestandteilen zusammengesetzt, die den Bedingungen unserer Wahrnehmung durchaus entsprechen. Das trifft auch für die in sich widerspruchsvollen Fiktionen zu. Sie sind also gedacht wie die Gegenstände möglicher oder nach Analogie möglicher Wahrnehmung, „als ob“ sie solche Gegenstände wären, mit der einen Besonderheit, dafs ihnen die Realität ausdrücklich abgesprochen wird. Da — wie bereits zu betonen war — die Realität an dem logischen Bestande nichts ändert, so folgt, dafs diejenigen idealen Gegenstände, welche nach Art der Gegenstände möglicher Wahrnehmung gedacht sind, auch Objekte von Beschreibungen sein können. Was nun die mathematischen Objekte betrifft, so gilt für sie das eben Gesagte nicht: zwar sind zweifellos auch die mathematischen Begriffe ursprünglich aus der Sinneswahrnehmung abgeleitet, aber wenn bei der Bildung von Fiktionen das die Wahrnehmung als solche charakterisierende Moment beibehalten wird, so ist es beim mathematischen Begriff so weit ausgeschaltet, er ist in solchem Sinne abstrakt, indem er eine verallgemeinernde „Idealisierung“ des Wahrnehmungsbestandes ist, dafs für ihn kein Korrelat anschaulich vor-

[1]) Vgl. Lotze, Logik (herausg. von Misch), S. 412; Vaihinger, Philosophie des Alsob, S. 24.

zustellen möglich ist. Die geometrischen Zeichnungen und ihre Vorstellungen fungieren nur als erläuternde Symbole. Eine exakte Wesensbestimmung der mathematischen Gebilde, ihrer Gesetzlichkeit und objektiven Gültigkeit, ist sehr schwierig, ein Kriterium für die Art der „abstrakten" Existenz im mathematischen Sinne gegenüber der konkreten Existenz gibt Medicus in scharfsinniger Weise an,[1]) wenn er das „Charakteristische der konkreten Existenz" in der „Selbständigkeit" sieht, „mit der sich die einzelnen Eigenschaften (der konkreten Dinge) ... gegeneinander halten", während „die Eigenschaften der rein mathematischen Objekte ... ineinander aufgehen und jede Selbständigkeit gegeneinander einbüfsen".

Diese Andeutungen mögen genügen, um innerhalb der idealen Gegenstände wieder eine natürliche Grenze zu finden, welche dem Gebiet der Beschreibung die Fiktionen noch zurechnet, während die im mathematischen Sinne idealen Gegenstände davon ausgeschlossen sind. Es wird ja auch kein unbefangenes Urteil jemals behaupten, der Satz von der Winkelsumme im Dreieck, oder gar eine Differentialgleichung, sei eine Beschreibung.

Schliefslich sind nun noch die Unterschiede des Einzelnen und Allgemeinen einer Prüfung zu unterziehen. Für diesen Gesichtspunkt war bereits das Ergebnis festgelegt, dafs der Gegenstand der Beschreibung ein individueller, also ein einzelner sein mufs, jedoch in dem Sinne, dafs eine kollektive Allgemeinheit bis hin zur induktiven, in diese Einzelheit einzubegreifen war.[2])
Als Gegenseite dieser Bestimmung wurde das abstrakt Allgemeine ausdrücklich vom Gebiet der Beschreibung ausgeschlossen.

Das Allgemeine ist wohl der Begriff, welcher die Logik seit Aristoteles und bis heute am meisten beschäftigt und in der Deutung seines Bestandes und seiner Funktion die verschiedensten Auffassungen gefunden hat von der durch Plato begründeten Hypostasierung der Allgemeinbegriffe als dem allein wahrhaft Seienden bis zum nominalistischen Extrem

---

[1]) Bemerkungen zum Problem der Existenz mathematischer Gegenstände. Kant-Studien, Bd. XIX, S. 11.

[2]) Siehe oben S. 47.

ihrer Auffassung als bloſser flatus vocis, zwischen welchen beiden Polen auch die heutigen Lehren noch in mannigfachen Formen bestehen. Auch in dieser Frage ist darum hier geboten, sich auf die speziellen Gesichtspunkte des Themas zu beschränken, ohne eine Entscheidung für das allgemeine Problem zu versuchen.

Daſs eine Gesamtheit von Einzeldingen, sofern sie lediglich kopulativ zusammengefaſst sind, ein der Beschreibung zugängliches Allgemeines bildet, braucht nicht weiter erläutert zu werden. Es gehören hierher Aggregate jeder Art, wie Herden, Gebirge, Haufen u. dgl., ferner, wie schon betont, der induktiv allgemeine Inbegriff aller Gegenstände einer bestimmten Art.

Soviel ist ferner jedenfalls sicher, daſs auch der Einzelgegenstand unter Umständen „allgemein" betrachtet werden kann, und zwar in verschiedener Weise. Zunächst wenn er nur „in groſsen Zügen" aufgefaſst wird, also von einem Wahrnehmungsinhalt z. B. die äuſseren Umrisse, oder die Linien seiner Gestalt in den hauptsächlichen Richtungen ohne Rücksicht auf geringere Abweichungen, oder seine augenfälligsten Farben und sonstigen Qualitäten beachtet werden. Solche Wahrnehmung kann unwillkürlich stattfinden, gezwungen durch unzulängliche Wahrnehmungsbedingungen. Wird sie willkürlich ausgeführt, so ist sie das Produkt einer Denkfunktion, welche Heinrich Maier als „anschauliche Abstraktion" bezeichnet, und die in der Wissenschaft, besonders z. B. in der Geographie, eine wichtige Rolle spielt, ohne bisher in der Methodenlehre die gebührende Würdigung gefunden zu haben.

Eine weitere Möglichkeit der allgemeinen Betrachtung des einzelnen Dinges ist die, daſs man an ihm alle die Eigenschaften erfaſst, welche den Merkmalen eines Begriffs entsprechen, unter den es fällt. Damit wird der Gegenstand als Art einer Gattung in dem bestimmten Sinne des Typus charakterisiert, ohne dabei an seiner Singularität Einbuſse zu leiden.

Beide Bestimmungen des Allgemeinen sind nicht an die Gegenstände unmittelbarer Wahrnehmung gebunden, sondern gelten auch für diejenigen möglicher Wahrnehmung. Auch in bezug auf sie sind also Modifikationen der Beschreibung

möglich. Im Hinblick darauf, dafs alle diese Bestimmungen des Allgemeinen an einzelnen, individuellen Gegenständen stattfinden, könnte man diese Art im Gegensatz zum abstrakt Allgemeinen zusammenfassend das konkret Allgemeine nennen.

Alle Unterscheidung von Einzelnem und Allgemeinem ist schliefslich relativ, d. h. die Auswahl, nach der bestimmte Teile oder Seiten eines Gegenstandes vernachlässigt, andere zur Bildung des Allgemeinen herangezogen werden, mufs nach bestimmten Gesichtspunkten oder Mafsstäben geschehen, bei der begrifflichen Abstraktion ebenso wie bei dem eben besprochenen konkret Allgemeinen. Die hierhergehörigen Fragen werden ebenso wie die noch nicht berührte Allgemeinheit des Urteils erst im folgenden behandelt werden.

Abschliefsend ist das Resultat dieses Kapitels zusammenzufassen: Der Gegenstand der Beschreibung mufs sein ein Gegenstand unmittelbarer, möglicher oder nach Analogie möglicher Wahrnehmung; als solcher kann er sein: 1. ein Ding mit Eigenschaften, ein Vorgang oder eine Beziehung; 2. dargestellt durch eine unmittelbare Wahrnehmungsvorstellung, durch solche der Erinnerung, der Einbildung, oder durch eine abstrakte Einzelvorstellung; 3. einfach oder zusammengesetzt; 4. real oder ideal im Sinne einer Fiktion; 5. ein einzelner oder allgemein im Sinne des konkret Allgemeinen. Damit kann er nicht sein: 1. ein Transzendentes, 2. ein Allgemeinbegriff, 3. ein mathematischer Gegenstand, 4. ein abstrakt Allgemeines.

Speziell für den Gesichtspunkt der vorliegenden Untersuchung ist damit noch einmal hervorzuheben, dafs in das Gebiet möglicher Beschreibung also seinem ganzen Umfange nach das Forschungsobjekt aller Naturwissenschaft fällt: die ganze „Natur“ oder die uns umgebende Welt. Insofern dieser eine von ihrem Vorgestelltwerden unabhängige Wirklichkeit zugesprochen wird, ist es demnach zutreffend zu sagen, die Beschreibung gehe auf Tatsachen oder Tatsächliches, was jedoch im Hinblick auf die beschreibbaren Fiktionen eine zu enge, und in anderer Hinsicht, wie sich zeigen wird, eine zu weite Bestimmung ist.

Unser Resultat hat aber das Objekt der Beschreibung in einem so weiten Gebiete aufgewiesen, dafs eine Wesensbestimmung

derselben aus ihrem Gegenstande allein nicht möglich ist. Daher mufs das für sie Charakteristische in der Art gefunden werden, wie ihr Gegenstand urteilsmäfsig gefafst wird. Als Bedingung für diese Formulierung ist die hier gewonnene Bestimmung mafsgebend, dafs die Grenzen tatsächlicher und möglicher Wahrnehmung nicht überschritten werden dürfen.

---

2. Kapitel.

Logische Bearbeitung des Gegenstandes im beschreibenden Urteil.

§ 1. Das analysierende Wahrnehmungsurteil.

Wenn von der urteilsmäfsigen Form der Beschreibung die Rede ist, so müssen die dafür gültigen Bedingungen nicht nur in dem einzelnen beschreibenden Urteil erfüllt sein, sondern auch in dessen Verknüpfung mit anderen, also sowohl in dem Wege, auf dem es gewonnen wurde, als in seiner Stellung innerhalb eines Systems von Urteilen. So ist von dem eigentlich beschreibenden Urteil die beschreibende Methode zu unterscheiden.

Für die logische Bearbeitung des Gegenstandes der Beschreibung ist zunächst mafsgebend, was als Aufgabe der Beschreibung anzusehen ist. Als solche finden wir einerseits die von den Positivisten stets betonte Forderung genannt, das „Wie“ der Erscheinungen, also die Beschaffenheit der Gegenstände, anzugeben, andererseits die Formulierung im praktischen wie im allgemeinen wissenschaftlichen Sprachgebrauch. Hier soll eine Beschreibung meist dazu dienen, den betreffenden Gegenstand darzustellen, sei es, dafs der Hörer ihn kennen lernen soll, sei es, dafs der Urteilende selbst sich Klarheit über seine Wahrnehmungen verschaffen will. Beide Fassungen sagen dasselbe. So wird das „in Gedanken Wiederholen“, das „Abbilden“, zum eigentlichen Ziel der Beschreibung. Insofern das Bild des Gegenstandes dessen Individualität festhält, dient es zugleich dem Zweck, diesen Gegenstand „von allen anderen zu unterscheiden“, wie die Schullogik die Aufgabe der Be-

schreibung formuliert.[1]) Doch ist dieser Ausdruck gegenüber dem des Abbildens nur gelegentlich zutreffend, denn einerseits kann man einen Gegenstand von allen anderen durch ein einziges willkürliches Kennzeichen oder durch Angabe der raumzeitlichen Lokalisation unterscheiden, was dem eigentlichen Wesen der Beschreibung sehr fern liegt, andererseits ist auch eine Beschreibung möglich und, wie sich zeigen wird, sogar wissenschaftlich viel geübt, die auf mehrere Gegenstände ähnlicher Beschaffenheit zutrifft. So bleibt der Zweck der Beschreibung, ein Bild ihres Gegenstandes zu geben.

Betrachten wir nun zunächst das eigentlich beschreibende Urteil und nehmen als einfachstes Beispiel einen Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung, so findet sich, dafs die Darstellung desselben als Zergliederung seines komplexen Inhalts in Elemente, in der logischen Form einer mehrgliedrigen Urteilsverbindung gegeben ist. Dabei entspricht die Art, wie die einzelnen Urteile miteinander verknüpft werden, dem Gegebensein der Bestandteile des vorliegenden Gegenstandes: die Vereinigung mehrerer Qualitäten in einem Ding wird ausgedrückt durch die Aufzählung dieser Eigenschaften in konjunktiven und auch gelegentlich divisiven Urteilsverbindungen. Ist von mehreren Gegenständen dieselbe Eigenschaft auszusagen, so geschieht dies in kopulativer Form.

Solche Verbindungen sind aufzulösen in elementare zweigliedrige Aussagen, die sämtlich analysierende Wahrnehmungsurteile sind, oder auf solche zurückgehen. Somit ist in diesen die Grundform des elementaren beschreibenden Urteils gefunden. Es mufs hier eingeschaltet werden, dafs unter analysierendem Wahrnehmungsurteil jedes Urteil verstanden wird, das die Bestandteile eines Gegenstandes tatsächlicher oder möglicher Wahrnehmung formuliert, ohne Rücksicht also auf Gesichtspunkte, die nach dem psychologischen Zustand des urteilenden Subjekts analysierende und konstruierende Wahrnehmungsurteile unterscheiden lassen. Damit fallen alle Wendungen zusammen, die einerseits die Beschreibung als Analyse fassen,[2]) und die andererseits in ihr

---

[1]) Siehe oben S. 19 ff.

[2]) So z. B. Sigwart, Logik II⁴, S. 345.

einen „Aufbau",[1]) eine Konstruktion[2]) u. dgl. sehen. Solche Gleichsetzung ist gerechtfertigt, weil die Analyse, sofern sie die Struktur eines Gegenstandes darstellt, ein Wechselbegriff der Synthese ist, und für den logischen Bestand des Urteils eine Auffassung im einen oder anderen Sinn keinen Unterschied macht. Auch auf eine zweite psychologische Unterscheidung braucht keine Rücksicht genommen zu werden, nämlich — das folgt schon aus der Koordination der Gegenstände tatsächlicher und möglicher Wahrnehmung — ob der Gegenstand so vollständig, wie er im Urteil formuliert wird, der Wahrnehmung vorliegt, oder ob apperzeptive Ergänzungen seinen Bestand für das Urteil vervollständigen, oder ob er ausschliefslich in der Vorstellung des urteilenden Subjekts gegeben ist. Das ursprüngliche Wahrnehmungs-, das direkte und das abgeleitete Erfahrungsurteil sind also in dieser Hinsicht ganz gleichgeordnet.

Eine Art der ergänzenden Erfahrungsurteile bedarf jedoch besonderer Erwähnung: das symbolische. Es gibt zwei Formen desselben, je nachdem ob das Symbol nur im Bestande einer vorliegenden Wahrnehmung enthalten ist, das Urteil also den Gegenstand unmittelbar benennt, wie bei geographischen und schematischen Zeichnungen, oder ob das Urteil selbst in symbolischen Ausdrücken formuliert ist. Für den ersten Fall versteht sich die Möglichkeit eines beschreibenden Urteils auf Grund des Symbols von selbst: war es gleichgültig, ob der Gegenstand überhaupt gegeben ist oder nicht, so macht es auch keinen Unterschied, wenn er — gleichsam auf einer Mittelstufe zwischen diesen beiden Extremen — durch einen mehr oder weniger ähnlichen Wahrnehmungsbestand angedeutet wird.

Von dieser Art des anschaulichen Symbols zu trennen — wenn auch wiederum nicht durch eine scharfe Grenze, da mit abnehmender Ähnlichkeit des Symbols ein Übergang stattfindet — ist das Symbol durch konventionelle Zeichen. Eigentlich gehört hierher das ganze Gebiet der — gesprochenen und gelesenen — Sprache, die Beziehungen zwischen dem „spezifischen" Wort und seinem Bedeutungsinhalt, dem „gemeinten"

---

[1]) Mach, Wärmelehre, S. 404.
[2]) Lotze, Logik, S. 197.

Gegenstand (Husserl) usw. Aber in einer Untersuchung über eine Frage der Einzelwissenschaft mufs, wie schon betont, von deren Voraussetzungen ausgegangen, hier also die Sprache als conditio sine qua non der mitteilbaren Wissenschaft und als einigermafsen adäquater Ausdruck der gemeinten Gegenstände vorausgesetzt werden. Für sie fängt ein Symbol erst an, wo für besondere Zwecke Zeichen festgelegt werden, welche in der gewöhnlichen Sprache nicht gebräuchlich sind, so in der Astronomie die Bilder für Sterne und Sterngruppen, die abkürzenden stöchiometrischen Zeichen in der Chemie, die Buchstaben und Formeln in der Mathematik und, was für uns von hervorragender Wichtigkeit ist, deren Anwendung in der Physik. Für solche Symbole steht von vornherein fest, dafs in der Beschreibung ein jedes zulässig ist, sofern es nur den Gegenstand so zum Ausdruck bringt, wie er in ihr gedacht werden mufs. Es erhebt sich also die Frage, ob mathematische Zeichen und Formeln imstande sind, Gegenstände der Wahrnehmung so zu formulieren wie Beschreibungen. Ein schroffer Gegensatz zwischen der Beschreibung und der reinen Mathematik war schon hinsichtlich des Gegenstandes gefunden worden.[1]) Doch sind reine Mathematik und theoretische Physik voneinander wieder so verschieden wie eine apriorische Begriffswissenschaft von der empirischen Tatsachenwissenschaft, mit der sie ein und dieselbe Sprache gemeinsam hat, sodafs es prinzipiell möglich ist, dafs der Sinn der mathematischen Zeichen von den abstrakten mathematischen Gegenständen auf konkrete physische übertragen wird, wie es auch bei jeder Formulierung des Resultats einer Messung tatsächlich geschieht. Und die Tatsache, dafs die Positivisten diese Sprache unbedenklich mit der verworfenen erklärenden Physik gemeinsam sprechen, zeugt von der Möglichkeit, ihre Sätze in verschiedenem Sinne auszulegen. So darf sich die Entscheidung unseres Problems nicht auf Argumentationen aus dem Wesen der mathematischen Begriffe stützen, und dementsprechend werden die mannigfachen Fragen über das Verhältnis der mathematischen zur gewöhnlichen Formulierung hier unberührt bleiben dürfen.

---

[1]) Siehe oben S. 50.

Wir kehren zum einfachen analysierenden Wahrnehmungsurteil zurück.

Dafs von den Theorien über das logische Wesen des Urteils hier ganz abgesehen wird, liegt in der Aufgabe der Arbeit. Ihrem Inhalte nach sind die Wahrnehmungsurteile entsprechend der Aufzählung der Gegenstände zunächst Eigenschafts-[1]) oder Inhärenzurteile: dieser Apfel ist rot usw. Eine Analyse unter diesem Gesichtspunkt führt zu den einfachen Sinnesempfindungen als letzten Elementen des Wahrnehmungskomplexes.[2]) Indem diese selbst nicht weiter analysierbar sind, können sie nicht wieder Gegenstand einer analysierenden Beschreibung sein. Doch müssen sie in jede Beschreibung eines Dinges mit Eigenschaften eingehen als Prädikate, die von dem das Ding bezeichnenden Subjekt ausgesagt werden. So sind sie unentbehrliche Bestandteile der Beschreibung und können als eines ihrer Mittel bezeichnet werden. Aber wenn ihr Inhalt auch nicht weiter zerlegt werden kann, so sind die einfachen Sinnesempfindungen selbst doch noch wieder bestimmbar: indem sie mit anderen verglichen werden, kann ihre Ähnlichkeit mit jenen formuliert werden. Auf Grund solcher Vergleichungen sind die möglichen Inhalte der verschiedenen Qualitäten in Reihen geordnet, die Töne in die eindimensionale Reihe der Tonleiter, die Farben in verschiedene Schemata, z. B. das Farbenoktaeder usw. Jeder individuelle Empfindungsinhalt kann nun in solche Reihe eingeordnet und durch Vergleichung hinsichtlich der Ähnlichkeit mit bestimmten anderen in seiner Individualität genau bestimmt werden; so eine Farbe nach Intensität und Sättigung. Da die Ähnlichkeit als Gegenstand möglicher Wahrnehmung aufgewiesen war,[3]) geht ein Urteil, das die Ähnlichkeit mehrerer Wahrnehmungsinhalte formuliert, nicht über die gegebene Grenze hinaus, und so sind in diesem Sinne die einfachen Sinnesempfindungen auch mögliche Objekte für eine Beschreibung.

Mit der Formulierung von Ähnlichkeiten ist bereits der Übergang vollzogen zu den Relationsurteilen. Von ihnen

---

[1]) Vgl. Sigwart, Logik I, § 10.
[2]) Siehe oben S. 48. [3]) Siehe oben S. 32.

kommen in erster Linie die in Betracht, welche räumliche und zeitliche Beziehungen ausdrücken. Streng genommen gehören auch die eben behandelten Eigenschaftsurteile hierher, weil sie eine Inhärenz, also eine Beziehung formulieren. Aber da das Bewufstsein, dafs es sich dabei um eine Beziehung handelt, infolge der innigen Durchdringung aller Qualitäten in einem Ganzen fast völlig fehlt, ist es berechtigt, diese Art der Eigenschaftsurteile abzusondern. Wie fliefsend die Übergänge bei dieser Einteilung überhaupt sind, zeigt sich an derjenigen Art der Relationsurteile, welche ausdrücklich von den beschreibenden ausgeschlossen werden mufs, den Kausalurteilen. Denn in einem elementaren Kausalurteil wird die Beziehung kaum je so formuliert: A ist die Ursache von B, sondern immer: A bewirkt B, womit das Kausalurteil zum Tätigkeitsurteil wird. Eine solche Trennung ist schliefslich gleichgültig gegenüber der prinzipiellen Bestimmung, dafs kein Urteil ein beschreibendes ist, welches, gleichgültig in welcher Form, eine ursächliche Beziehung ausdrückt. Mit dieser Bedingung ist gegenüber dem bisher Ausgeführten nichts Neues gesagt, sondern nur eine Anwendung der allgemeinen Forderung gemacht, den Kausalbegriff auszuschalten. Denn es wäre unzulänglich, etwa aus dieser Bestimmung heraus zu argumentieren, dafs die Physik Tätigkeitsurteile mit kausaler Bedeutung nicht entbehren könne, indem sie von vornherein mit Begriffen wie Heben, Reiben, Biegen usw. arbeite, die sämtlich kausale Beziehungen ausdrücken, und dafs deswegen die Möglichkeit einer beschreibenden Physik abgelehnt werden müsse. Vielmehr hängt der Sinn solcher transitiven Verben von der allgemeinen Entscheidung über die physikalischen Beziehungen ab, ob diese als kausale oder funktionale im oben besprochenen Sinne aufzufassen sind. Wenn es überhaupt möglich ist, die physikalischen Zusammenhänge als rein formale aufzufassen, dann sind auch die hier besprochenen Vorgänge in diesem Sinne umzudeuten, z. B. das Reiben würde aufgelöst in die Bewegung eines Körpers entlang der Oberfläche eines anderen, die durch menschliche Muskelbewegung „ausgeübte" Bewegung ebenso in raumzeitliche Kontiguität. Unter dem Vorbehalt späterer Entscheidung können solche Vorgänge also vorläufig der Beschreibung zugerechnet werden.

Was nun die Funktion des Analysierens betrifft, so kann die Beschreibung wie zu den einfachsten Empfindungsinhalten, so auch zu letzten einfachen Verhältnissen und Veränderungen fortschreiten. Insofern diese nicht wieder einer analysierenden Beschreibung fähig sind,[1]) können sie als die „Bausteine“,[2]) ihre Wortbezeichnungen als die eigentlichen Ausdrucksmittel der Beschreibung bezeichnet werden. Jedoch wird im allgemeinen eine Beschreibung nicht bis zu solchen letzten Elementen kommen, sondern bei Ausdrücken stehen bleiben, die sie als allgemein bekannt voraussetzen kann. Da aber prinzipiell jede Analyse erst bei ihnen zum Abschlusse gelangt, so möge in diesem Sinn die Machsche Unterscheidung von direkter und indirekter Beschreibung[3]) hier aufgenommen werden. Auf deren weitere Bestimmungen ist an späterer Stelle einzugehen.

Aber die Formulierung der einfachen Beziehungen zwischen einfachen Gegenständen ist selbst nur eine Abstraktion aus der wirklichen Art der Darstellung des Gegebenen. Die Mannigfaltigkeit der Welt der Sinneseindrücke bringt es mit sich, dafs zwischen den einfachen Beziehungen und Vorgängen verwickeltere Beziehungen wahrgenommen werden — man könnte sie solche zweiter Ordnung nennen. Um sie urteilsmäfsig zu wiederholen, müssen die elementaren Urteile zu Gefügen verbunden werden, die man mit Erdmann als hypothetische im weitesten Sinne[4]) bezeichnen kann. Mit ihnen beginnt das eigentliche wissenschaftliche Forschen, denn nicht die einzelnen Beobachtungen interessieren den Physiker, wie z. B. das Reiben einer Siegellackstange für sich und das Bewegen leichter Körper auf den Siegellack hin, sondern die Beobachtung einer regelmäfsigen Aufeinanderfolge dieser beiden verschiedenen Vorgänge.

Entsprechend den Bedingungen für die Beschreibung sind

---

[1]) Siehe oben S. 57.

[2]) Vgl. Mach, Wärmelehre, S. 404.

[3]) Ebenda S. 398.

[4]) Die Möglichkeit, solche Beziehungen auch in nicht-hypothetischer Form, durch Anknüpfung von Hauptsätzen mittels Konjunktionen, wie deshalb usw., auszudrücken, gehört in das Gebiet der Grammatik und ändert an dem sachlichen Bestande nichts.

von solchen Gefügen jedenfalls diejenigen beschreibend, welche eine zeitliche oder räumliche Beziehung der Glieder ausdrücken: als der Hund bellte, schlug die Uhr; wo einst ein Dorf stand, strömt jetzt der Fluſs. Aus solcher Form entstehen auch die physikalischen Urteile, denn für jedes kann eine erste einzelne Beobachtung als Grundlage gedacht werden, die in der Weise formuliert wird: nachdem ich den Siegellack gerieben hatte, bewegten sich leichte Körper auf ihn zu.

Aber wenn diese physikalischen Grundurteile sich dann zu eigentlich physikalischen Sätzen umgestalten, nämlich das Resultat wiederholter ausnahmsloser Beobachtungen in der Verallgemeinerung: immer, jedesmal wenn ... formulieren, erheben sich neue Fragen für die Möglichkeit der beschreibenden Physik: einerseits hängt sie von dem Sinn der Beziehung ab, in dem die Glieder des Vor- und Nachsatzes stehen sollen, d. h. also von der schon aufgestellten Frage, ob alle physikalischen Beziehungen funktionaler Art im weiteren Sinne sind. Denn nur diese wahrnehmbaren Beziehungen dürfen in der Beschreibung formuliert werden. Auſser der Art der Verknüpfung ist aber ferner die behauptete Regelmäſsigkeit der Erscheinungen von Bedeutung. Denn nur wenn diese als rein empirische Allgemeinheit, ohne irgend einen Untergedanken kausaler oder notwendiger Wiederholung gedacht wird, kann sie Objekt der Beschreibung sein. Die Bedingung, daſs die physikalischen Sätze, die man im allgemeinen Gesetze zu nennen pflegt, nur Regeln bedeuten in dem Sinne, daſs sie wahrnehmbare Gleichförmigkeiten darstellen, ist also ein neues sachliches Moment, und an der Entscheidung, ob die Physik sich mit dieser Auffassung begnügen kann, hängt wiederum die Möglichkeit einer rein beschreibenden Physik.

Zunächst müssen nun die Grundformen des beschreibenden Urteils zu Ende untersucht werden. Unter den analysierenden Wahrnehmungsurteilen gibt es die schon erwähnte[1]) Art, welche besonders und ausschlieſslich der Forderung genügt, einen Gegenstand von allen anderen zu unterscheiden; das ist dasjenige Urteil, welches ein Ding nach seiner raumzeitlichen Individuation bestimmt. In der Tat ist der Gegenstand, welcher

[1]) Siehe oben S. 54.

sich um so und soviel Uhr des bestimmten Tages an dem Ort so und sovielter Länge und Breite befindet, von allen anderen durchaus unterschieden, auch ohne dafs irgend etwas über seine Beschaffenheit und Art gesagt würde.[1]) Wie hier in das allgemeine System der Zeit- und Ortsbestimmung, so kann ein Ding natürlich in jeden anderen Zusammenhang auch lokalisiert werden: das gesuchte Buch ist in der zweiten Reihe das fünfte von rechts, u. dgl. Fragt man, ob derartige Bestimmungen auch als Beschreibungen anzusehen sind, so wird man das aus zwei Gründen bejahen. Einmal gehört auch solch abzählendes Bestimmen noch in die Analyse eines Wahrnehmungsinhalts, und dann ist es durch fliefsende Übergänge mit den anderen möglichen Arten des Analysierens verbunden, sodafs es nur durch ganz willkürliche Begrenzung von jenen getrennt werden könnte; denn ob man sagt: neben dem roten Haus steht ein gelbes, oder: das vierte Haus nach dem gelben hat ein blaues Dach — ist doch völlig gleichwertig. Der besonderen Funktion dieser abzählenden Beschreibung, der speziell individualisierenden Kenntlichmachung, könnte man durch ihre Benennung als diagnostische Beschreibung Rechnung tragen. Von Bedeutung ist, dafs in dieser vorwissenschaftlichen Art der Beschreibung schon die Anwendung der Zahlbestimmung beginnt — völlig mit Recht, da ja auch die Anfänge dieser Begriffe in der Wahrnehmung gegeben sind.[2])

Alle bisher abgeleiteten Ergebnisse bedürfen mannigfacher Ergänzungen, um sie zu spezifisch wissenschaftlichem Gebrauch fähig zu machen. Vorher jedoch erhebt sich die Frage, ob über den Gegenstand der Wahrnehmung noch andere als analysierende Urteile möglich sind, und wie sie sich zu den Bedingungen der Beschreibung verhalten. Nun kann einem Inhalt der Wahrnehmung noch entweder ein reales Korrelat in der Wirklichkeit zu- oder abgesprochen, oder er kann als Exemplar einer Gattung gekennzeichnet werden. Diese Formulierungen, also das Existenzial- und Klassifikationsurteil, sind darum jetzt zu untersuchen.

---

[1]) Denn mit der Eigenschaft der Körper, den Raum so zu erfüllen, dafs, wo einer ist, nicht zugleich ein anderer sein kann, müssen wir als mit einem Grundsatz rechnen.

[2]) Siehe oben S. 33.

§ 2. Existenzial- und Klassifikationsurteil.

Was zunächst das Existenzialurteil betrifft, so braucht nur auf die Argumentation Kants hingewiesen zu werden, der in seiner endgültigen Kritik des ontologischen Gottesbeweises dargelegt hat, dafs die Existenz nicht in demselben Sinne als Prädikat einem Gegenstand zugesprochen werden kann wie seine Merkmale. So ist auch in der Wahrnehmung die Wirklichkeit der wahrgenommenen Dinge niemals irgendwie gegeben, sondern sie wird vom naiven Erkennen sowohl wie vom einzelwissenschaftlichen als selbstverständlich vorausgesetzt. Dafs sich für die erkenntnistheoretische Analyse dies Voraussetzen selbst als Ergebnis eines Schlufsverfahrens darstellt, kann hier unberücksichtigt bleiben, ebenso wie die mancherlei Probleme, die in der logischen Untersuchung dieser Urteile noch enthalten sind. Hier kam es lediglich auf die Wiederholung des — unbestrittenen — Satzes an, dafs die Existenz kein Merkmal des Dings, nicht in der Wahrnehmung enthalten ist. Diese Tatsache genügt, um das Existenzialurteil vom beschreibenden prinzipiell zu trennen. Darum kann hier völlig von der Deutung abgesehen werden, welche im Existenzialurteil die Beziehung auf das Transzendente denken und dieses damit zu einer Art der Kausalurteile werden läfst. Das würde diese Begrenzung übrigens ebenso rechtfertigen, wie sie sich als Konsequenz des früheren Gedankens erweist, dafs hinsichtlich des Objekts der Beschreibung den Gegenständen tatsächlicher Wahrnehmung diejenigen möglicher und nach Analogie möglicher Wahrnehmung, den realen die Fiktionen, nebenzuordnen sind, da es logisch gleichgültig ist, ob diese Gegenstände existieren oder nicht, wofern sie nur das Gebiet möglicher Wahrnehmung nicht überschreiten.

Ist so das Existenzialurteil als verschieden vom beschreibenden aufgewiesen, so knüpfen sich hieran zwei Bemerkungen. Zunächst ist es wohl sicher, dafs ein Existenzialurteil die „Konstatierung einer Tatsache" ist, denn die Existenz ist doch die Grundtatsache für ein Ding. Damit ist die vorhin angedeutete Unzulänglichkeit der Gleichsetzung von Beschreibung und Konstatieren einer Tatsache aufgewiesen. Zweitens zeigt sich ein erster Unterschied zwischen beschreibendem Urteil

und der **Methode** einer beschreibenden Wissenschaft. Denn für eine solche, etwa die Zoologie, ist die Voraussetzung, dafs die von ihr beschriebenen Organismen auch wirklich existieren, von unentbehrlicher Wichtigkeit. Zwar kann sie auch aus Zweckmäfsigkeitsgründen oder durch zwingende Schlufsfolgerungen veranlafst, neue Wesen fingieren und sie als Gegenstände möglicher Wahrnehmung beschreiben, aber von systematischem Wert ist eine solche Konstruktion doch erst, wenn ein derartiges Exemplar wirklich als auffindbar angenommen wird. So sind Urteile wie: es gibt schwarze Schwäne, es hat den pithecanthropus erectus gegeben — von aufserordentlicher Bedeutung für eine solche Wissenschaft, und sind zugleich doch weit entfernt davon, ihr den Charakter einer beschreibenden Wissenschaft zu nehmen. Genau das Gleiche gilt natürlich für die Physik. Es wäre also festzustellen: das Existenzialurteil gehört nicht zu den beschreibenden Urteilen, doch ist es ein unentbehrlicher Bestandteil der beschreibenden Methode.

Auch für die zweite Gruppe von Urteilen, die **klassifikatorischen**, wird sich ein ähnliches Ergebnis herausstellen. Zwar würde theoretisch mit den gegebenen Bedingungen des beschreibenden Urteils übereinstimmen die Definition des klassifikatorischen Urteils, welche dieses als Behauptung einer **Ähnlichkeit** zwischen dem im Subjekt bezeichneten und den im Prädikat zusammengefafsten Gegenständen bestimmt.[1] Denn wir haben die Ähnlichkeit als eine Beziehung erkannt, welche ihre Grundlage ebenso im Bestande der Wahrnehmung hat wie die des Gröfser, Kleiner usw. Allerdings wird natürlich eine Ähnlichkeit nur solange Gegenstand einer Beschreibung sein können als beide Beziehungsglieder Gegenstände der Wahrnehmung sind. Diese Bedingung wird nun im klassifikatorischen Urteil nicht erfüllt. Denn das Prädikat bezeichnet eine **Gattung** und ist infolgedessen ein **Begriff**. Ein solcher aber fafst die unter ihn fallenden Gegenstände nicht als Kollektivum zusammen, sondern bearbeitet sie in abstrahierender Tätigkeit, so dafs er selbst nur noch ein Gedankending, nach Inhalt und Umfang bestimmt, ohne mögliches Korrelat in der Wirklichkeit,

---

[1]) Vgl. B. **Erdmann**, Logik I², S. 461.

ist. So fällt schon mit dem zweiten Beziehungsglied auch die Möglichkeit, das klassifikatorische Urteil als beschreibendes anzusehen. Allerdings wird durch diese Auffassung überhaupt die Auslegung des Subsumtions- als Ähnlichkeits-Urteil in Frage gestellt.[1]) Auf keine Weise kann es aber, wenn es eine Beziehung zwischen einem Gegenstande der Wahrnehmung und einem Begriff herstellt, als beschreibendes aufrechtgehalten werden.

Ebenso wie beim Existenzialurteil versteht es sich aber wieder von selbst, dafs auch das klassifikatorische innerhalb der wissenschaftlichen Methode nicht zu entbehren ist. Auch hier wird aber der Charakter als beschreibender Wissenschaft dadurch nicht aufgehoben. Denn ebenso wie Definition und Einteilung, wie Problemstellungen und Benennungen, sind auch die Klassifikationen und Existenzbehauptungen Elemente jeder wissenschaftlichen Methode als solcher, sie bilden also Bestandteile, die allen Wissenschaften gemeinsam sind und darum keine Unterschiede der Methoden ausmachen können.

Doch wir stofsen bei diesem Subsumtionsurteil noch auf Schwierigkeiten anderer Art. Hatten wir keinen Widerspruch zu erwarten gegen die Behauptung, dafs ein Existenzialurteil keine Beschreibung sein könne, so finden wir doch gelegentlich das klassifikatorische als Beschreibung angesprochen, z. B. bei J. St. Mill. Dafs in seinem Beispiel für eine Beschreibung, die fälschlich als Induktion bezeichnet werde, in dem Urteil:

---

[1]) Nur kurz sei angedeutet, auf welchem Wege eine genauere Bestimmung zu gehen hätte. Der im Prädikat bezeichnete Begriff wird weniger nach den unter ihn fallenden Gegenständen, also seinem Umfang, als vielmehr nach den in ihm gedachten Merkmalen, also seinem Inhalt, gemeint. Denn es ist möglich, einen Gegenstand zu klassifizieren, wenn der Gattungsbegriff nicht durch Abstraktion aus vielen ähnlichen Gegenständen, sondern durch Konstruktion auf Grund irgendwelcher Schlufsfolgerungen entstanden ist, wie bei dem schon einmal angeführten pithecanthropus erectus. Gesetzt, es würde ein entsprechender Schädel gefunden, so wäre das Urteil: dies ist ein pithecanthropus erectus ein vollgültiges klassifikatorisches Urteil, und doch ist ein Vergleich mit anderen unter den Begriff fallenden Gegenständen ausgeschlossen. Die Subsumtion mufs vielmehr auf einer Übereinstimmung zwischen den Eigenschaften des betreffenden Gegenstandes und den Merkmalen des Begriffs gegründet sein.

„dies Land ist eine Insel" wirklich eine Klassifikation vorliege, dürfte unzweifelhaft sein, auch Mill selbst würde es wohl zugeben, ohne aber darin einen Grund zu sehen, dafs das Urteil nicht zugleich eine Beschreibung sein dürfte. Er meint nämlich so[1]): Wenn ein Phaenomen aus einzelnen Teilen besteht, die nur getrennt und mit Zwischenräumen beobachtet werden können, so ist eine Beschreibung des ganzen Phaenomens nachträglich möglich, indem die Beschreibungen der Teile, „die Fragmente", „miteinander verbunden, summarisch zusammengefafst" werden. Dieser theoretischen Bestimmung würden wir unbedenklich Recht geben: die blofse Zusammenstellung der Beschreibungen einzelner Teile eines Dings kann gar nichts anderes sein als wieder eine Beschreibung, so etwa die nur in langen Zeitabständen zu gewinnende Schilderung der Entwicklung eines Samenkorns zur fruchttragenden Pflanze. Aber — und bei dieser Gelegenheit möge eine allgemeinere Bemerkung Platz finden — es besteht eine Gefahr in der Deutung eines Ausdrucks als „Zusammenfassung" irgend welcher anderen, der gerade die Vertreter des Empirismus und Positivismus häufig zum Opfer gefallen sind. Es liegt nahe, wenn man findet, dafs ein einziger Ausdruck für die Mitteilung ungefähr dasselbe leistet wie mehrere ausführliche, diesen für die Zusammenfassung jener zu halten. Aber es mufs in jedem solchen Fall erst genau untersucht werden, ob durch die „Zusammenfassung" nicht ein neues Moment hinzugekommen ist, das den einzelnen Teilen und ihrer blofsen Zusammenstellung fern liegt, so wie — um das von Mill zitierte[2]) treffende Beispiel Whewells zu gebrauchen — der Haufen vorhandener Perlen erst durch die Schnur zur zusammenhängenden Kette wird. Besonders fehlt eine derartige kritische Besinnung bei einer Lehre, welche die Probleme der Begriffs- und Gesetzesbildung, der Induktion usw. übersieht, indem sie alle in der abkürzenden, zusammenfassenden Funktion einer Ökonomie des Denkens gelöst glaubt.

So zeigt sich nun auch, dafs das von Mill angeführte Beispiel nicht der Bestimmung als blofser Zusammenfassung entspricht. Er läfst einen Schiffer ein Land entdecken und aus mehrtägigen Beobachtungen beim Umschiffen desselben

---

[1]) Logik I, S. 365. [2]) Ebenda S. 368.

die Benennung des Landes als Insel gewinnen. Darin hat Mill vollkommen recht, dafs ein solcher logischer Prozefs mit Induktion nichts zu tun hat. Aber eine komplexe Beschreibung ist er auch nicht. Die „summarische Zusammenfassung“ der einzelnen beobachteten Tatsachen, etwa der Drehung der Kompafsnadel, Stellung der Gestirne usw., schliefslich der Rückkehr zum Ausgangspunkt — bildet vielmehr bei einer logischen Analyse des Prozesses die zweite Prämisse in einem Syllogismus, dessen Obersatz die Definition der Insel und dessen Conclusio eben das Resultat, dafs das Land eine Insel sei, ist; es liegt also ein regelrechter Subsumtionsschlufs vor, durch den die ursprünglichen Beschreibungen wesentlich erweitert werden.

Wir haben dieses Beispiel so ausführlich erörtert, weil sich wichtige Betrachtungen daran anknüpfen lassen. Zunächst überträgt Mill die Bestimmungen seines Inselbeispiels auf einen Fall aus der Geschichte der Physik, der fast in jeder Erörterung über die physikalische Methode als Beispiel herhalten und darum auch hier betrachtet werden mufs: Auf Kepplers Erkenntnis, dafs die Bahn des Mars eine Ellipse ist. Sieht man vorläufig von der mathematischen Instrumentation ab, so läfst sich in der Tat diese Entdeckung auf das gleiche logische Schema bringen: die einzelnen Beobachtungen der verschiedenen Örter des Mars, ihre gegenseitigen Beziehungen einbegriffen, als Untersatz, dazu die Definition, dafs Punkte, zwischen denen solche Beziehungen bestehen, in einer Ellipse liegen, erfordern den Schlufssatz, dafs die Bahn des Mars eine Ellipse ist. War unsere erste Analyse richtig, so mufs also auch das Urteil: „der Mars bewegt sich in einer Ellipse“ ein klassifikatorisches und kein beschreibendes sein. Und doch wird diese Behauptung, auch unter Anerkennung der Richtigkeit der obigen logischen Ableitung, nicht so einfach bestätigt werden. Von anderen Gesichtspunkten aus werden auch wir nicht umhin können, dies Urteil als Beschreibung zu bezeichnen: die Planeten, die Bewegung, die durchlaufene, ellipsenförmige Bahn, sind Gegenstände möglicher Wahrnehmung, und von dem — gewifs beschreibend zu nennenden — Urteil: „die Kinder spielen im Kreis herum“ unterscheidet es sich nicht anders wie jedes wissenschaftlich präzisierte vom entsprechenden Urteil des

täglichen Sprachgebrauchs. Die Lösung dieser Schwierigkeit liegt in einer allgemeineren Sachlage, die einerseits durch das wechselseitige Verhältnis aller Teile der Wissenschaft zueinander, andererseits durch die Gebundenheit der Wissenschaft an die sprachliche Formulierung bedingt ist.

§ 3. Die Voraussetzungen des beschreibenden Urteils.

Innerhalb des Systems einer Wissenschaft, in welchem ähnlich dem Organismus alle Teile sich gegenseitig bedingen und stützen, geht es nicht immer an, ein Urteil ganz für sich allein, losgelöst aus seinem Zusammenhang, zu betrachten. Es ist vielmehr möglich, dafs je nach seinem logischen Ort wörtlich ein und dasselbe Urteil doch ganz verschiedene Bedeutung hat. Man kann dafür auch sagen: entsprechend dem Gedankengang liegt der Ton mehr auf diesem, mehr auf jenem Teil des Urteils. So ist es nun auch bei dem obigen Beispiel: in der logischen Schematisierung der Kepplerschen Entdeckung, wo es darauf ankommt, die Bahn der Planeten — etwa im Gegensatz zu den alten Cykeln- und Epicykeln-Theorien — als Art zur Gattung der Ellipse darzustellen, ist das Urteil zweifellos ein klassifikatorisches, während es in anderem Zusammenhang durchaus als beschreibendes gelten kann. Solcher Art findet sich eine Fülle von Beispielen, ja es zeigt sich, dafs auch im vorwissenschaftlichen Denken schliefslich jedes analysierende Wahrnehmungsurteil, sogar wenn es bis zu den letzten Elementen, den reinen Empfindungen, den einfachsten Beziehungen und Vorgängen fortgeht, solcher doppelten Interpretation fähig ist.

Diese, häufig eher durch den logischen Takt als durch Messen an logischen Normen zu entscheidenden Schwierigkeiten sind unvermeidlich in jeder Wissenschaft, welche unmittelbar aus dem praktischen Leben entstanden und mit ihm und seinem Sprachgebrauch durch fliefsende Übergänge verknüpft ist. Allein die Mathematik in ihrer abstrakten Abgeschlossenheit macht eine Ausnahme. Nirgends als bei ihr ist es daher auch möglich, die Grundlagen einer Wissenschaft so zu konstruieren, dafs nicht eine Position eine andere zugleich bedingt und voraussetzt — ein Umstand, der nur

dann ernsthafte Schwierigkeiten bereitet, wenn die unmögliche Forderung einer isolierten und in sich gegründeten Wissenschaft gestellt wird. Wieder ist hier das Verhältnis von Klassifikation und Beschreibung als Beispiel anzuführen. Denn wenn die Beschreibung von einem Gegenstand der Wahrnehmung spricht, etwa diesem Baum, so ist das Urteil über ihn doch erst möglich, wenn sein Wahrnehmungsbestand auf Grund eines Subsumtionsschlusses der oben bezeichneten Art unter den Begriff des Baumes klassifiziert ist. Andererseits war diese Subsumtion erst gerade dadurch möglich, dafs die Beschreibung des Gegenstandes vorhergegangen war.

Eine Vermeidung dieses Zirkels wäre möglich, wenn man mit Sigwart[1]) nur das Urteil als reine Beschreibung gelten liefse, dessen Subjekt die blosse Form, das räumlich bestimmte Phänomen, ist. Ein Beispiel ist für ihn: das was an einem bestimmten Ort innerhalb wahrnehmbarer Grenzen erscheint, ist gelb, glänzend, hart usw. Und er fährt fort: „Von diesem Phänomen aber auszusagen, dafs es Gold ist, beruht auf einem Subsumtionsschlufs . . . Damit wird das Phänomen interpretiert und man geht über die Beschreibung hinaus. Ferner setzt man damit die klassifikatorische Begriffsbildung voraus.“ Würde dementsprechend der Gegenstand der Beschreibung so weit eingeschränkt, dafs ihm nur noch das unbestimmte, etwa durch Hinweis, dieses da, jenes damals bezeichnete Subjekt entspräche — was aber auch Sigwart selbst gar nicht verlangt —, so würde nicht nur dem Sprachgebrauch des täglichen Lebens wie dem der Wissenschaft Gewalt angetan, sondern es wäre auch nicht viel gewonnen, da für die im Prädikat auszudrückenden Eigenschaften, resp. Vorgänge und Beziehungen doch wieder eine vorangegangene Klassifikation gefordert werden müfste. Dieses Verhältnis besteht übrigens nicht nur zwischen dem beschreibenden und dem klassifikatorischen Urteil, sondern zwischen diesem und einem jeden, sofern es bedeutungsvolle Worte enthält.

Die beiden hier aufgewiesenen Schwierigkeiten, die mögliche doppelte Bedeutung ein und desselben Urteils und das eben besprochene Zirkelverhältnis, sind begründet in den Bedingungen,

---

[1]) Logik II⁴, S. 406 f.

die bei jedem Urteil als formuliertem Denken vorausgesetzt werden müssen, nämlich denen der sprachlichen Formulierung. Was zunächst das zweite betrifft, so sei daran erinnert, dafs die Wissenschaft zur Grundlage einen Bestand von Begriffen und Denkfunktionen hat, welche den Bedürfnissen des praktischen Lebens entsprechend ausgestaltet und benannt, in ihrem Inhalt vielfach logisch unzulänglich und widerspruchsvoll geblieben sind. Sie werden zuerst unbesehen aufgenommen und verwendet. So entstehen Beschreibungen, die jene vorläufig klassifizierten Begriffe verwenden,[1] und deren reichere Ergebnisse zu neuen Definitionen und Klassifikationen führen, die wieder das Material zu neuen Beschreibungen liefern. Es ist dies das überall geübte Verfahren der „fortschreitenden Korrektur" der älteren Ergebnisse durch neuere, wovon nicht nur die lebendige Weiterentwicklung der Naturwissenschaften, sondern auch die der Geisteswissenschaften bedingt ist, und das nur deshalb oft nicht klar zu durchschauen ist, weil in den meisten Fällen dieselben Worte für den unklaren Begriff des vorwissenschaftlichen Denkens wie für jede Stufe des korrigierten angewandt werden müssen. Solche „Äquivokationen" (Husserl) sind innerhalb der Sprache unvermeidlich.

Sie bieten auch die Lösung für den Fall der zweifachen Urteilsbedeutung. Nehmen wir z. B. den Satz: „Dieser Baum trägt Nadeln". Er kann die Formulierung eines Wahrnehmungsinhalts sein, indem die durch den äufseren Reiz bewirkten Empfindungen auf associativem Wege die spezifischen Worte reproduzieren. Diesen psychologischen Tatsachen entspricht die logische Normierung, dafs im eigentlichen Wahrnehmungsurteil das Prädikat so weit und nur so weit gedacht werden soll, wie es durch das Subjekt bestimmt wird. Dieser Fall ist der des beschreibenden Urteils. — Wenn nun aber in unserem

---

[1]) Vgl. z. B. Lotze, Logik, S. 357. Diese „vorläufige Klassifikation" ist dieselbe Voraussetzung, die Sigwart (Logik I, S. 74) so ausdrückt, dafs jedem Urteil, in dem das bestimmte Objekt, über welches geurteilt wird, nicht durch ein Demonstrativ, sondern durch ein bedeutungsvolles Wort bezeichnet wird, ein Benennungsurteil vorausgegangen sein mufs. — Denn aufser der willkürlichen Namengebung, die kaum je bei den Gegenständen des praktischen Lebens vorkommt, ist das Verfahren jeder Benennung auf die logische Form der Klassifikation zu bringen.

Beispiel ausgedrückt werden soll, dafs der in der Wahrnehmung gegebene Baum an seinen Zweigen Gebilde trägt, die in allen Merkmalen den Bedingungen entsprechen, unter denen eine Modifikation der Blätter Nadeln genannt wird, so ist das Urteil hinsichtlich des Prädikats ein Subsumtionsurteil, und das Prädikatswort bezeichnet nicht mehr den vorliegenden Wahrnehmungsbestand, sondern den Begriff, dem dieser untergeordnet wird. Diesem wesentlichen Unterschied kann die Sprache keinen Ausdruck geben. Nur daraus ist es zu verstehen, dafs er so lange übersehen und die Subsumtionstheorie des Urteils aufrechterhalten werden konnte, die auch heute noch Vertreter hat. Dieser scheinbare Mangel der Sprache ist eine Folge aus ihrer Eigenart, dafs sie, um mit einer geringen Zahl von Ausdrucksmitteln die mannigfachsten Gedanken mitzuteilen, Worte verwenden mufs, die aus ihrem Zusammenhang losgelöst, eine allgemeinere Bedeutung haben, und erst durch die Einordnung in ein Urteilsganzes zu dem spezielleren Sinn determiniert werden.

Nennt man jene abstrakte Bedeutung eine begriffliche, so ist es eine Selbstverständlichkeit, dafs die Ausdrucksmittel jeder Wissenschaft, auch der beschreibenden, Begriffe sind. Wenn also Mach die Beschreibung definiert als sprachliche Mitteilung, die rein begriffliche Mittel verwendet,[1]) so ist das nach dem Vorigen entweder viel zu allgemein, weil für jede Wissenschaft geltend, oder gerade, in Verkennung des anschaulichen Charakters der Beschreibung, unzutreffend. Diese Definition will bei Mach aber auch weniger die eigentliche Beschreibung treffen, als vielmehr das, was so heifsen soll, nämlich die physikalischen Sätze. Deren Unterscheidung in solche, die nur exakt gemessene Gröfsen und solche, die noch hypothetische Hilfsvorstellungen enthalten, ist auch die Definition der direkten und indirekten Beschreibung angepafst, wenn es heifst, jene enthielte nichts Unwesentliches mehr, während diese sich „auf eine bereits anderwärts gegebene oder auch erst genauer auszuführende Beschreibung berufe".[2]) Übrigens ist die letztere Bestimmung auch sachlich unzutreffend, insofern als bei den

---

[1]) Wärmelehre, 2. Aufl., S. 398.

[2]) Ebenda.

abkürzenden Ausdrücken der indirekten Beschreibung nicht eine andere Beschreibung, sondern vielmehr ein fester Begriffsinhalt vorausgesetzt werden mufs. Doch sind diese Definitionen überhaupt ihrem Inhalte nach weniger wichtig als nach der prinzipiellen Tendenz, dafs sie das Wesen des physikalischen Gesetzes mit dem der Beschreibung in Einklang zu bringen suchen, ein Bestreben, dessen Berechtigung gerade das Problem der vorliegenden Untersuchung bildet.

Aufser den besprochenen Voraussetzungen findet sich noch eine Fülle anderer, psychologischer, logischer und metaphysischer Art, welche die Bedingungen der Beschreibung ausmachen.[1]) Ihre Erörterung darf mit demselben Recht unterbleiben, mit dem die Einzelwissenschaft sie unbesehen aufnimmt.

§ 4. Die übrigen Bestimmungen des beschreibenden Urteils.

Aus den bisherigen Resultaten ergeben sich die Bestimmungen des beschreibenden Urteils nach den anderen möglichen Gesichtspunkten, in deren Einteilung wir uns wieder an Erdmann anschliefsen, ohne Schwierigkeit. Nach der Unterscheidung in Real- und Idealurteile ist es selbstverständlich, dafs die Beschreibung ganz zu der ersten Gruppe gehört, hier aber von den Kausalurteilen wieder ausdrücklich ausgeschlossen werden mufs. Auch beschreibende Urteile über ideale Gegenstände[2]) gehören zu den Realurteilen, wie Erdmann besonders betont.

Durch die Bestimmung des Gegenstandes der Beschreibung als singulär- oder kollektiv-Individuellen unter Ausschlufs jedes abstrakt Allgemeinen ist ferner für die Einteilung der Inhalts- und Umfangsurteile gegeben, dafs ein generelles Urteil niemals beschreibend sein kann; die ursprüngliche Form der Beschreibung ist das Einzelurteil, doch hat die Untersuchung gezeigt, dafs auch allgemeine und besondere Urteile ihre Funktion üben können.

---

[1]) z. B. die psychologischen Bedingungen des wahrnehmenden Erkennens, die logischen Voraussetzungen der Urteilstheorie, die metaphysischen der Realität der Aufsenwelt usw.

[2]) Siehe oben S. 49.

Mehr Anlafs zur Überlegung bietet nun die Frage der Modalität. Für das ursprüngliche beschreibende Urteil, das einen vorliegenden Wahrnehmungsinhalt analysiert, ist es klar, dafs es assertorische Geltung hat. Ebenso versteht es sich aus der Umgrenzung des Gegenstandes im Gebiet tatsächlicher und möglicher Wahrnehmung von selbst, dafs hier für apodiktische Urteile kein Raum ist. Damit rechtfertigt sich von dieser Seite die prinzipielle Ausschliefsung der mathematischen Urteile. Und es zeigt sich, dafs nicht nur hinsichtlich des Gegenstandes, sondern auch nach der Modalität ein tiefgreifender Unterschied zwischen der rein mathematischen und der theoretisch-physikalischen Formel besteht,[1]) denn diese kann als Ausdruck eines empirischen Tatbestandes nicht mehr als assertorische Geltung haben. Ja, man mufs sogar so weit gehen zu sagen, dafs auch sie, im Augenblick wo sie induktiv allgemein gedacht wird, nur problematisch gültig ist. Diese von fast allen Physikern geteilte Einsicht, dafs ihre Induktionen problematischer Geltung sind, stellt uns vor die Frage, ob auch eine Beschreibung diese Modalität haben kann.

Schon der elementare Fall der Analyse eines gegebenen Wahrnehmungsbestandes kann die Gelegenheit zu problematischen Urteilen geben: unter gewissen Bedingungen, schwacher Beleuchtung, ungünstiger Lage usw., wird die Wahrnehmung so erschwert, dafs kein sicheres Urteil gefällt werden kann. Man sagt dann: die Fläche scheint weifs zu sein, sie kann weifs sein, usw. Im strengen Sinne beschreibend ist nur das Urteil, welches die Farbe von der Fläche aussagt, und das im vorliegenden Fall in dem problematischen Satze beurteilt wird. — Ähnlich liegen die Dinge bei den induktiven Sätzen. Da sie vergangene und zukünftige, überhaupt nicht-beobachtete Fälle umfassen, kann man sie entsprechend zerlegen in der Art: alle beobachteten A waren B, es ist wahrscheinlich, dafs alle A B sein werden. Der erste Teil, die Feststellung der beobachteten Fälle, ist zweifellos eine Beschreibung; ebenso kann es auch das Urteil sein, dessen Sachverhalt in der Zukunft liegt, da dieser doch als Gegenstand möglicher Wahrnehmung gedacht ist. Aber sobald es Gegenstand der modalen Behauptung wird, stehen

---

[1]) Siehe oben S. 50.

wir vor der gleichen Frage, wie im ersten Fall. Und wir haben nicht das mindeste Recht, eine Beurteilung, d. h. ein Urteil, dessen Subjekt selbst wieder ein Urteil, also kein Gegenstand tatsächlicher oder möglicher Wahrnehmung ist, als Beschreibung anzusprechen. Somit ergibt sich, dafs beschreibende Urteile nur solche sein können, über deren Geltung keine ausdrücklichen Bestimmungen getroffen sind, die also modal (als assertorisch oder problematisch) unbestimmt sind. Trotzdem ist hiermit noch nicht bewiesen, dafs die induktiven Sätze der Physik ihrer Modalität wegen keine beschreibenden sein können. Denn nicht nur bei den Verallgemeinerungen des praktischen Lebens, sondern auch im Betriebe der Einzelwissenschaft fehlt das Bewufstsein der problematischen Geltung dieser Sätze meist völlig, und mit objektivem Recht, weil ihre Wahrscheinlichkeit mit praktischer Gewifsheit fast zusammenfällt. So wäre für die Physik der beschreibende Charakter ihrer Sätze bewahrt, wenn man etwa in der Einleitung darauf hinwiese, dafs streng genommen alle Resultate nur Wahrscheinlichkeit beanspruchen dürften, dafs aber praktisch die induktiven Sätze für assertorische, also beschreibende gelten könnten. Aber selbst mit solcher Konzession ist die Frage doch noch nicht zu Gunsten der Beschreibungsforderung entschieden. Denn nicht nur ein Resultat, auch der Weg seiner Gewinnung, mufs den Bedingungen der Beschreibung genügen.[1]) So kommen wir auf die Frage, ob das Verfahren des induktiven Schliefsens diesen Bedingungen entspricht. Dafs ihm die Voraussetzung irgend einer Art von Gleichförmigkeit, von Regelmäfsigkeit des Geschehens zugrunde liegt, wird von allen Positivisten eingesehen; dafs dieser Gleichförmigkeit aber ein anderer Sinn zukomme als der einer empirischen Beobachtung von grofser Allgemeinheit, wird von ihnen bestritten und mufs es werden. Denn wenn die Grundlage der Induktion mehr enthält, wenn sie ohne kausale Notwendigkeit nicht zu denken möglich ist, wird dem System der Physik eine Voraussetzung gegeben, welche den Prinzipien der Beschreibung widerspricht, und damit wird die ganze positivistische Forderung hinfällig. Wieder also ist ein Punkt sachlicher Entscheidung erreicht. Mit dem Sinn des

[1]) Siehe oben S. 53.

Induktionsprinzips steht und fällt die Möglichkeit einer beschreibenden Physik.

Hiermit sind die Bestimmungen abgeleitet, welche die Beschreibung charakterisieren. Nachdem ihr Gegenstand festgelegt war, hat sich für die urteilsmäfsige Formulierung der Beschreibung Folgendes ergeben: Ihrem Wesen nach komplex, vereinigt sie elementare analysierende Wahrnehmungsurteile teils zu Urteilsverbindungen konjunktiver, kopulativer und divisiver Verknüpfung, teils zu hypothetischen Urteilsgefügen im weiteren Sinne, sofern diese wahrnehmbare Relationen in ihrer Konsequenzbeziehung bezeichnen. Das elementare Grundurteil ist näher zu kennzeichnen als Real-Urteil, als einzelnes, besonderes oder allgemeines, von unbestimmt assertorischer oder problematischer Modalität.

Aber diese Bestimmungen legen nur die Umrisse fest, innerhalb deren jede Beschreibung sich zu halten hat. Neue Fragen erheben sich, wenn eine wissenschaftliche Vertiefung des beschreibenden Verfahrens erstrebt wird. Mit diesen haben wir uns nun noch zu beschäftigen, wobei wir wiederum nur einseitig nach der Seite der Naturwissenschaft orientiert bleiben.

III. Teil.

Die wissenschaftliche Beschreibung und ihre Hilfsmittel.

§ 1. Vollständigkeit der Beschreibung.

Wie jedes wissenschaftliche Verfahren gegenüber dem des praktischen Lebens wird auch die wissenschaftliche Beschreibung durch das Bestreben gekennzeichnet sein, alle Bestimmungen jenes bis in die letzten Möglichkeiten zu verfolgen.

So mufs sie die Analyse des Gegebenen einem Ideal zu nähern suchen, das die vollkommenste Darstellung ihres Gegenstandes ist. Dementsprechend wäre die Aufgabe der Physik, ein möglichst vollkommenes Bild der ganzen unbelebten Natur zu geben, jenes „Weltbild“, von dem die Positivisten häufig sprechen.[1] Aber schon für die Ansprüche des täglichen Lebens zeigt sich die gewöhnliche Beschreibung ihrer Aufgabe, ein Bild des betreffenden Gegenstandes zu geben, nur sehr unzulänglich gewachsen. Wie blafs, unvollständig und schwerfällig erscheint sie gegen die unmittelbare, lebendige Anschauung! Ähnliche Schwierigkeiten bleiben für die wissenschaftliche Beschreibung bestehen. Das erste Erfordernis zur Erreichung ihres Ziels der Vollkommenheit ist, dafs sie absolut vollständig sei. So formuliert auch Kirchhoff die Aufgabe der Mechanik, die Bewegungen vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben. Dabei sei die Bedeutung dieser Forderung der Vollständigkeit vollkommen klar: es solle eben keine Frage, die in betreff der Bewegungen

[1]) Vgl. z. B. Mach, Wärmelehre, S. 366 u. ö.

gestellt werden könne, unbeantwortet bleiben.[1]) Aber eine Erfüllung dieser Forderung zeigt sich in den verschiedensten Richtungen nur sehr beschränkt möglich.

Eine vollständige Beschreibung im Sinne des Weltbildes hätte zunächst die Aufgabe, alle Gegenstände in der Welt lückenlos aufzuzählen, einen „Weltkatalog"[2]) zu liefern. Zweierlei Hilfsmittel stehen dafür zur Verfügung: einmal das System der Zahlen und einfachen Rechnungsoperationen (Addieren und Multiplizieren), das in das Chaos der Einzelerscheinungen bis zu einem weiten Grade Übersicht und Ordnung hineinbringt und so die Aufgabe wesentlich erleichtert. Die tiefgründigen Probleme über das Wesen der Zahl und ihre Anwendung auf reale Gegenstände können hier übergangen werden. Auch möge die Frage, ob solche arithmetische Behandlung sich mit den Bedingungen der Beschreibung verträgt, mit der Begründung einfach bejaht werden, dafs dies Verfahren nichts anderes ist als die Weiterbildung des im Bestande der Wahrnehmung Angelegten.[3])

Aufser diesem logischen Hilfsmittel werden praktische angewandt. Den Mängeln der Wahrnehmung an Weite und Schärfe, die sich schon im praktischen Leben bemerkbar machen, soll die Benutzung von Instrumenten abhelfen. So wird mit dem Fernrohr das Himmelsgewölbe erforscht, so mit dem Mikroskop die Mannigfaltigkeit der Strukturverhältnisse scheinbar homogener Körper entdeckt usw. Mit dieser extensiven Vollständigkeit eng verbunden ist die ebenso zu erstrebende intensive,[4]) welche von jedem einzelnen Ding die vollständige Darstellung seiner Bestimmtheiten, sowohl des isolierten Gegenstandes wie seiner Beziehungen zu allen anderen, geben soll. Auch hier werden die Leistungen der Sinnesorgane gesteigert durch die Einschaltung von Instrumenten. Aber es sollen nicht nur die Inhalte der Wahrnehmung dabei qualitativ bereichert, etwa durch geeignete Beleuchtung eine Farbe deutlicher

---

[1]) Mechanik, S. 1.

[2]) Vgl. Sigwart, Logik II, S. 410.

[3]) Siehe oben S. 33.

[4]) Über den verschiedenen Sinn und die Relativität der Unterscheidung intensiver und extensiver Vollständigkeit vgl. Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. 34.

gemacht werden, sondern in erster Linie gilt es, die vagen Bestimmungen über die quantitativen Verhältnisse zu gröfserer Genauigkeit zu bringen. So wird das Messen zum unentbehrlichen Hilfsmittel exakter Beschreibung. Mittels der Längenmafsstäbe fixiert es die sichtbaren Beziehungen des Gröfser und Kleiner, den Inhalten der Druckempfindung gibt es Bestimmtheit durch die Wage, denen des Temperatursinns durch das Thermometer usw. Wieder können hier die Fragen über die Prinzipien des Messens, die Mefsbarkeit der äufseren Dinge und die Anwendung der Zahlen übergangen werden. Wichtig für das Verfahren der Beschreibung ist, dafs eine unmittelbare Vergleichung des zu beschreibenden Objekts mit einem — stets durch Konvention willkürlich festgelegten — Mafsstab nur bei der Längenmessung stattfindet. Die Erscheinungen aller anderen Sinnesgebiete werden mittelbar gemessen, indem sie auf räumliche Veränderungen zurückgeführt und diese dann durch den Längenmafsstab bestimmt werden. So wird nicht das Gewicht eines Körpers, oder seine Temperatur „abgelesen", sondern der Ausschlag des Wagebalkens und die Länge des Quecksilberfadens im Thermometer. Und entsprechend bleibt es im ganzen Gebiet der Physik, selbst die kompliziertesten elektrodynamischen Messungen erlangen ihre Resultate aus räumlichen Beobachtungen.

Es fragt sich nun, ob die Anwendung der instrumentalen Hilfen innerhalb der Beschreibung zu Recht besteht. Zunächst ist es für das Resultat der Beschreibung ebenso gleichgültig, ob es durch Beobachtung mittels des bewaffneten oder des blofsen Sinnesorgans gewonnen ist, wie es ohne Belang war, ob es auf eigener Wahrnehmung oder auf Mitteilung beruht.[1]) In diesem Sinne kann man die Bakterien so gut wie die Ringe des Saturn beschreiben. Auch dem Messen steht prinzipiell kein Bedenken entgegen, insofern die Feststellung der Gleichheit des Gegenstandes mit dem Vielfachen einer bestimmten Mafseinheit nur eine besondere Art derjenigen Urteile ist, welche als Formulierungen des Gröfser und Kleiner in die Reihe der beschreibenden Relationsurteile gehören.[2]) — Aber wieder gilt es, die Voraussetzungen dieses Verfahrens zu prüfen. Für die

[1]) Siehe oben S. 35. [2]) Siehe oben S. 32, 58.

Längenmessung bleibt allerdings die Gültigkeit in der Beschreibung ohne weiteres bestehen. Denn der Vergleich zweier körperlicher Strecken setzt nichts anderes voraus als die Unveränderlichkeit der räumlichen Verhältnisse, die wir mit umsomehr Recht ebenso wie die Einzelwissenschaft als selbstverständlich annehmen können, als die Möglichkeit eines Beweises der Inhomogenität des Raumes sehr unwahrscheinlich ist. Anders steht es bei allem übrigen Messen, wo die Zurückführung der Erscheinungen verschiedener Sinnesgebiete auf räumliche Veränderungen in bestimmten Voraussetzungen über die Berechtigung solcher Übertragung begründet sein mufs. Der einfache Fall der Wärmemessung am Thermometer z. B. setzt voraus, dafs bei Berührung zweier Körper die Wärme des einen sich dem anderen mitteilt bis zur Gleichheit der Temperaturen, dann, dafs Wärme-Zufuhr oder -Entziehung eine Volumveränderung in bestimmtem Sinn bewirkt, und schliefslich, dafs diese Veränderungen in jedem einzelnen Fall in gleicher Weise und in quantitativ gleichen, bestimmten Verhältnissen vor sich gehen. Je komplizierter die Messungen weiterhin werden, desto gröfser wird natürlich die Zahl der vorausgesetzten Sätze.

Man sieht also, dafs alles Messen, das einen schlechthin unentbehrlichen, wesentlichen Bestandteil des physikalischen Verfahrens ausmacht, auf Bedingungen beruht, die als Naturgesetze zugleich den eigentlichen Inhalt der Physik ausmachen. Von der Deutung, die man ihnen gibt, hängt es also unter diesem Gesichtspunkt ab, ob das Messen noch den Bestimmungen der Beschreibung entspricht oder nicht. So ist von neuem die Abhängigkeit der positivistischen Forderung von der sachlichen Entscheidung gefunden, dafs Sinn und Geltung der Naturgesetze als Voraussetzung der Möglichkeit des Messens die Rechtmäfsigkeit dieser Forderung bestimmen.

Was nun das Bestreben nach Vollständigkeit betrifft, das für die Beschreibung eine Bereicherung und exaktere Bestimmung des Wahrnehmungsinhalts forderte, so zeigt sich, dafs trotz der mannigfachen Instrumentierung eine wirkliche Vollständigkeit nie erreicht werden kann. Nicht nur sind auch den feinsten Instrumenten Schranken gesetzt, jenseits derer sich das Gegebene der Wahrnehmung entzieht, sondern auch für die intensive Vollständigkeit bleibt jeder Fortschritt doch nur eine

asymptotische Annäherung an ein unerreichbares Ideal. Denn wie die Aufzählung aller Gegenstände in der — praktisch jedenfalls so zu nennenden — unendlichen Welt, so ist auch die vollständige Angabe aller Merkmale einerseits, und die völlig exakte Bestimmung eines Mafsverhältnisses andererseits infolge der unvermeidlichen Beobachtungsfehler und der Inkommensurabilität der verglichenen Strecken unmöglich. In diesem Sinne ist eine vollständige Beschreibung von vornherein eine unendliche, darum unlösliche Aufgabe. Doch braucht diese Erkenntnis keineswegs zum Verzicht auf eine Lösung zu führen. Es ist in keiner Wissenschaft anders, als dafs sie ein Annäherungsverfahren an ein Ideal der nie zu erreichenden Vollkommenheit darstellt, und jedes ihrer methodologischen Prinzipien nur soweit wie irgend möglich durchgeführt wird. So mufs das Streben nach Vollständigkeit die wissenschaftliche Beschreibung auch in seiner eingeschränkten Gültigkeit weiter beherrschen. Es fragt sich aber nun, auf welche Weise am besten dieser prinzipielle Mangel an Vollständigkeit für die Beschreibung ausgeglichen wird. Wenn das gegebene Mannigfaltige nicht vollzählig in die Beschreibung eingehen kann, so mufs aus seiner Fülle eine Auswahl getroffen werden, deren Prinzipien nunmehr untersucht werden sollen.

§ 2. Das Auswahlprinzip.

Ein erster Gesichtspunkt für die Wahl innerhalb der unendlichen Mannigfaltigkeit des Gegebenen liegt in dem Ziel, durch diese Wahl das Komplizierte zu vereinfachen. Auch Kirchhoff fordert, die Mechanik solle die Bewegungen vollständig und auf die einfachste Weise beschreiben, und weist darauf hin, dafs diese Bestimmung nicht ganz klar und mehrdeutiger Auslegung fähig sei.[1]) Das kommt daher, dafs die Forderung der Einfachheit selbst relativ ist und eines Mafsstabes bedarf, nach dem bestimmt wird, wieviel zur einfachen Darstellung nötig, was entbehrlich ist. Wenn in der Beschreibung eines Tintenfasses ein Spritzfleckchen auf dem Gestell fortgelassen, bei einem Blütenblatt aber ein winziges,

---

[1]) Mechanik, S. 1.

andersgefärbtes Pünktchen hervorgehoben wird, so pflegt das mit dem Argument begründet zu werden, dafs dieses Pünktchen „wesentlich“ sei, jener Fleck aber nicht. Jedoch auch der Gesichtspunkt des Wesentlichen gibt keine selbständige Norm, da er selbst an einem bestimmten Prinzip orientiert sein mufs. So sind z. B. an demselben Wahrnehmungsinhalt ganz verschiedene Bestimmungen wesentlich, je nachdem ob er als Gegenstand der Psychologie, der Physik oder Chemie usw. betrachtet wird. Dem formalen Prinzip der Auswahl, der Vereinfachung, der Hervorhebung des Wesentlichen mufs also eine materiale Bestimmtheit gegeben werden. Prinzipiell sind dafür nun wieder unendlich viele Möglichkeiten vorhanden, denn es können in willkürlichster Forderung etwa in der Sinnenwelt alle Körper von bestimmter Farbe oder Gewicht usw. von allen anderen ausgesondert werden u. dgl. mehr.[1]) Die völlige Sinnlosigkeit solchen Verfahrens läfst diese Möglichkeit auf sich beruhen. Fruchtbar ist eine Auswahl innerhalb des Gegebenen nur, wenn in diesem selbst die Aufforderung[2]) gefunden wird, gewisse Seiten auf Kosten anderer zu bevorzugen. Was die Wissenschaft hier leistet, ist wieder die Fortbildung des im praktischen Leben unwillkürlich Geübten. Drei Gesichtspunkte sind es hauptsächlich, die hier in Betracht kommen, und nach deren Anwendung sich die verschiedenen Zweige der allgemeinen Naturwissenschaft gliedern lassen. Zunächst wird allgemein anerkannt, dafs sich in der Mannigfaltigkeit des Gegebenen gewisse Komplexe unwillkürlich für das wahrnehmende Subjekt aussondern, weil sie in wiederholter Wahrnehmung regelmäfsig wiederkehren. Dieser Konstanten gibt es zwei ganz verschiedene Arten: diejenigen des simultanen räumlichen Beieinander, der Koexistenz, und die der zeitlichen Aufeinanderfolge, der Sukzession. Die ersteren bilden das Auswahlprinzip für die systematischen Naturwissenschaften, Botanik, Zoologie usw., während die Konstanten der Sukzession das sind, was die physikalischen Disziplinen aufzusuchen bestrebt sind. Dafs auch hier, wie

---

[1]) Vgl. Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. 59.

[2]) Vgl. Heinrich Maier, Logik und Erkenntnistheorie. Philosophische Abhandlungen, Sigwart gewidmet. Tübingen 1900.

bei jeder Typen-Einteilung[1]) die Grenzen nicht reinlich zu ziehen sind, versteht sich von selbst. So kreuzt sich mit diesen beiden Einteilungen auch der dritte Gesichtspunkt, zugleich aber ein selbständiges Prinzip darstellend. Es ist die Wahl nach bestimmten Gröſsenverhältnissen, wie sie am deutlichsten in der kartographischen Geographie geübt wird. Je nachdem, welches dieser Prinzipien und in welchem Grade der Genauigkeit es angewandt wird, entstehen für einen und denselben Wahrnehmungsbestand die verschiedensten Formen der Beschreibung. Hier liegt der Grund für die von J. St. Mill bemerkte Möglichkeit, daſs von einem Ding verschiedene Beschreibungen richtig sein können,[2]) die mit Unrecht bestritten worden ist.

Dieses Auswahlverfahren ist nun mit den Bedingungen der Beschreibung zu vergleichen. Zunächst fragt es sich, ob das Heranbringen solcher Gesichtspunkte, die doch eine besondere logische Funktion an den Wahrnehmungsinhalten ausüben, überhaupt mit einer Beschreibung vereinbar sei. Das scheint aber zweifellos der Fall zu sein, da sich aus der Unmöglichkeit einer vollständigen Beschreibung die Notwendigkeit einer Auswahl, damit auch eines Prinzips für dieselbe, ergeben hatte, eine Beschreibung aber ohne das gar nicht möglich ist. Aber das ist andererseits gewiſs, daſs nur solche Maſsstäbe angelegt werden dürfen, die den Bestimmungen der Beschreibung entsprechen. Nun ist das Auswählen gewisser und Vernachlässigen anderer Bestandteile eines gegebenen Inhalts das, was von altersher als Abstraktion bezeichnet wird. Auch die genannten Prinzipien der Auswahl entsprechen denen der traditionellen Abstraktionslehre, denn das verschiedenen Gegenständen Gemeinsame ist stets eine Konstante im obigen Sinne. Wir haben aber gesehen, daſs die Produkte solcher Abstraktion aus dem Gebiet der Beschreibung mit Nachdruck auszuschlieſsen waren.[3]) Hier zeigt sich ein Mangel der Abstraktionstheorie, der erst in neuester Zeit behoben worden ist. Das gleiche Verfahren der Auswahl, nach den gleichen

---

[1]) Vgl. B. Erdmann, Theorie der Typeneinteilungen. Philosoph. Monatshefte, Bd. XXX, 1894.

[2]) Logik I, S. 374.

[3]) Siehe oben S. 47.

materialen Prinzipien, kann nämlich zu ganz verschiedenen Resultaten kommen, je nachdem der individuell-anschauliche Charakter des ursprünglich Gegebenen, von dem in jedem Falle auszugehen ist, beibehalten oder zu idealer, unanschaulicher Bedeutung verflüchtigt ist. Nur die erstere, die anschauliche Abstraktion,[1]) welche die Bedingung erfüllt, dem Gegenstand seine Singularität zu bewahren,[2]) kann selbstverständlich in der Beschreibung angewandt werden, während die begriffliche Abstraktion eben jene abgewiesenen Resultate zeitigt.[3])

Wenn so die anschauliche Abstraktion als wesentliche Funktion der Beschreibung aufgewiesen ist, gilt es, im Einzelnen ihre Bedingungen zu untersuchen. Von den genannten materialen Prinzipien erfüllt das der Gröfsenverhältnisse am deutlichsten die Forderung, dafs der beschriebene Gegenstand ein individueller bleiben müsse. In der Geographie wird die einzelne Flufs-, Gebirgs- usw. Bildung dargestellt mit Vernachlässigung aller Modifikationen, die unter einer gegebenen Mafsgröfse bleiben. Die Mannigfaltigkeit geographischer Karten, die auf der gleichen Fläche einmal die ganze Oberfläche der Erde, das andere Mal den Grundrifs einer Stadt abbilden können, erläutert die Funktion dieses anschaulichen Abstrahierens nach den verschiedensten Gröfsen-Mafsstäben. Bei den systematischen und physikalischen Naturwissenschaften liegt die Sache anders. Zwar richtet sich die einzelne Beobachtung auch hier stets auf den individuellen Fall, aber die Bestimmungen, die sie beschreibend von ihm aussagt, sind gewählt, weil sie ihm mit vielen anderen gemeinsam, weil es Konstanten irgend einer Art sind. Als Exemplar der begrifflich festgelegten Gattung, als Fall des Naturgesetzes, wird so der einzelne Gegenstand

---

[1]) Heinrich Maier, Das geschichtliche Erkennen. Göttingen 1914, S. 21 ff.

[2]) Siehe oben S. 47.

[3]) Absichtlich ist hier die Frage der mathematischen Abstraktion übergangen: die Sprache der Mathematik soll als symbolische Ausdrucksweise jeder Interpretation fähig sein. Sonst liefse sich als kräftiges Argument die Frage aufstellen, ob nicht schon die Konstruktion des Massenpunktes in ihrer begrifflichen Abstraktheit die Bezeichnung als beschreibende Wissenschaft für die mathematische Physik unmöglich macht.

zum Typus. Aber wir haben gesehen,[1]) dafs er auch dann noch als Objekt der Beschreibung bestehen kann. So kommt es nur darauf an, welchen Sinn diese Auswahlprinzipien haben. Sie sind zunächst Hypothesen, welche durch den einzelnen Fall verifiziert und dadurch zu gröfserer Wahrscheinlichkeit gebracht werden. Das Streben nach gröfstmöglicher Exaktheit macht dem so schematisierten Verfahren in der Praxis das Experiment und die wissenschaftliche Beobachtung dienstbar. Die experimentelle Anordnung ist die ins Äufserste fortgeführte, vereinfachende Auswahl und will mit der gröfsten Annäherung an die Wahrheit sowohl die inhaltlichen wie die quantitativen Bestimmtheiten der Konstanten feststellen. Ihre allgemeine Voraussetzung ist, dafs es solche Konstanten gibt und im einzelnen Fall, dafs diese Konstanz zwischen den bestimmten einzelnen Erscheinungen besteht. Im Prinzip ist es bei der Beobachtung der systematischen Naturwissenschaften ebenso: nur brauchen sie wegen der gleichzeitigen und beharrenden Existenz der Beziehungsglieder keine experimentelle Hilfe. In beiden Fällen bleibt der Sinn des Auswahlprinzips der gleiche: es sind Naturgesetze, Induktionen, die in fortgesetzter Korrektur am einzelnen Falle zu immer weiterer Gültigkeit und Exaktheit gebracht werden.

Wiederum ist zu fragen, wieweit diese Naturgesetze den Bestimmungen der Beschreibung entsprechen. Zwei Seiten dieses Problems hatten wir schon früher berührt: der Sinn der Abhängigkeit der Glieder und die Deutung der Gesetzlichkeit des Geschehens als blofser Regelmäfsigkeit waren als sachliche Bedingungen festgelegt.[2]) Eine letzte Frage kommt hinzu: der Sinn der Induktion. Die induktiv allgemeinen Gegenstände als solche hatten wir als Objekt möglicher Beschreibung erkannt. Aber wie steht es mit dem Sinn des ganzen Verfahrens? Wie ist es möglich, innerhalb der Grenzen der Beschreibung, von den beobachteten Fällen auf die nicht beobachteten, die zukünftigen, zu schliefsen? Die Bedingungen für diesen Schlufs liegen im Prinzip der Induktion. Kann dieses selbst wiederum als allgemeinste empirische Regel vom gleichförmigen Geschehen gedeutet werden, und nicht vielmehr

[1]) Siehe oben S. 51. [2]) Siehe oben S. 60.

als eine Anwendung des Kausalgesetzes, dann und nur dann kann eine Physik bestehen, die beschreibend sein und zugleich mit der tatsächlichen Forschung in praktischer Übereinstimmung bleiben will. — Die Bestimmungen der wissenschaftlichen Beschreibung sind aber mit dem Bisherigen noch nicht erschöpft.

§ 3. Die Anordnung.

Schon im täglichen Leben bestehen grofse Unterschiede zwischen einer guten und schlechten Beschreibung. Diese beruhen nicht nur auf der geübten Auswahl — je mehr die für das Ziel der Beschreibung wesentlichen Bestandteile ausgewählt sind, desto besser ist sie natürlich —, sondern auch darauf, wie die so ausgewählten Bestandteile angeordnet werden. Eine nach beiden Gesichtspunkten schlechte Beschreibung, wie sie von Kindern meistens gebracht wird, wäre die, etwa von einem Automobil so anzufangen: vorne sind zwei Laternen, usw. Dagegen erscheint es für eine gute Beschreibung selbstverständlich, dafs innerhalb der ausgewählten Bestandteile wiederum ein Prinzip angewandt werden mufs, um eine sinnvolle und übersichtliche Reihenfolge ihrer Darstellung zu bestimmen. Das trifft sowohl die Beschreibung des einzelnen Gegenstandes wie das wissenschaftliche Ganze beschreibender Urteile.

Am einfachsten liegt die Sache, wenn die räumliche oder zeitliche Ordnung des Gegebenen ein solches Prinzip unmittelbar an die Hand geben. Von der räumlichen Anordnung des Neben- und Übereinander, zugleich unvermeidlich auch vom zeitlichen Verlauf geleitet ist z. B. die Beschreibung, welche der Geograph gibt, wenn er auf der Forschungsreise seine Beobachtungen notiert und kartographische Aufnahmen macht. Aber bei einer späteren objektiven Darstellung wird er anders verfahren. So unterscheidet sich in jeder Wissenschaft die genetische von der systematischen Darstellung; nur die letztere, die sich von den Zufälligkeiten der subjektiven Forschung nach Möglichkeit zu befreien sucht, kommt hier in Betracht. Sie würde in der Geographie z. B. völlig verfehlt sein, wenn die Schilderung eines Landes etwa von Osten nach Westen jede politische und wirtschaftliche Grenze, jeden Flufs, Hügelrücken usw. in der

Reihenfolge ihres räumlichen Nebeneinander aufzählen wollte. Vielmehr wird der Geograph einerseits Gleichartiges zusammenfassend die physischen, anthropologischen usw. Gesichtspunkte getrennt behandeln, andererseits nach dem Prinzip der Gröfsenmafsstäbe zuerst die Gesamtrichtlinien, dann die speziellen Formationen der Flüsse, Gebirge, Grenzen usw. angeben.

Ist so schon bei der am ausgesprochensten beschreibenden Wissenschaft der Geographie das Prinzip der Anordnung nur durch den Gegenstand seiner Anwendung, nicht durch seinen Inhalt von dem der Begriffsbildung verschieden, so zeigt sich die Verwandtschaft zwischen Beschreibung und Begriffsbildung noch mehr bei den eigentlichen Naturwissenschaften, wo der Gegenstand nicht mehr in solchem Mafse wie in der Geographie ein individueller bleibt. Was hier die Beschreibung des Einzeldings betrifft, so wird mit Selbstverständlichkeit die Methode geübt, in die allgemeinen Umrisse,[1]) die „Leitvorstellung", die speziellen Züge einzutragen. Logisch stellen sich diese Bestimmungen als nichts anderes dar als die Angabe der Gattung und der unterscheidenden Merkmale. So zeigt sich wieder die Notwendigkeit, gemäfs dem Sinn und Zusammenhang den Inhalt wörtlich ein und desselben Urteils einmal als Klassifikation, das andere Mal als Beschreibung zu deuten.[2]) Die Grenze zwischen beiden Auffassungen wird dadurch noch schwieriger zu finden, weil die Beschreibung des Gegenstandes häufig dem Zweck dient, ihn als Exemplar der Gattung, als „Fall" des Gesetzes zu erkennen. Im Allgemeinen jedoch spielt die Beschreibung des einzelnen Dings nur eine nebensächliche Rolle im Ganzen der Naturwissenschaft, so dafs die eigentliche Frage der Anordnung sich auf das System der Wissenschaft richten mufs. Die Parallelität zwischen den systematischen und physikalischen Wissenschaften bleibt auch hier bestehen. Beider System ist zuerst eingeteilt in grofse Abteilungen, wie Kryptogamen und Phanerogamen, — Mechanik, Optik usw., welche entsprechend den allgemeinsten Begriffen ihrer Gegenstände gebildet sind. Wenn man weiter die Anordnung innerhalb dieser Abteilungen als die vom Allgemeinsten zu allmählich

---

[1]) Vgl. Lotze, Logik, S. 197 f.
[2]) Siehe oben S. 66.

immer Spezielleren angibt, so ist damit sowohl für die Gegenstände von Botanik und Zoologie, wie für die physikalischen Vorgänge ein Anordnungssystem gegeben, das in seiner Vollendung das Ideal der betreffenden Wissenschaft ausmacht. Aber mit einem Schlage ist auch der Kontrast beleuchtet zwischen der ursprünglich abgeleiteten Aufgabe der Beschreibung, einen Katalog zu geben, und diesem systematischen Gefüge. Denn ist dieses Ein-, Über- und Unterordnen von Begriffen und Gesetzen überhaupt noch Beschreiben zu nennen? Zweifellos läfst sich ein Anordnen von Sätzen und Begriffen nach dem Prinzip der gröfseren und geringeren Allgemeinheit mit den Bedingungen der Beschreibung eigentlich nicht vereinigen. Denn innerhalb des Gebietes möglicher Wahrnehmung sind nur Gesichtspunkte äufserlicher Art für die Anordnung zu gewinnen, wie die der Gröfse oder sinnlicher Qualitäten. Trotzdem wäre es wieder verfehlt und dem Sinn der Wissenschaft nicht gerecht werdend, wenn man mit diesem Argument die Frage der Beschreibungsforderung entscheiden wollte. Denn wie schon einmal das unvermeidliche Hineinfliefsen begrifflicher Funktionen in den Verlauf der Beschreibung gezeigt wurde,[1] so ist auch hier das Walten der Begriffe als eine Eigentümlichkeit anzusehen, die jedem Verfahren notwendig zukommt, wenn es wissenschaftlich sein will. Die Anwendung der Gesichtspunkte logischer Allgemeinheit und Einordnung kann also hier so wenig wie irgendwo anders eine Entscheidung über das spezielle Verfahren einer Wissenschaft abgeben.

[1]) Siehe oben S. 70.

Schlufs.

Unsere Untersuchung des Begriffs der Beschreibung ist damit beendet. Stets im Hinblick auf die Forderung einer beschreibenden Physik geführt, hat sie die Berechtigung dieser Forderung von sachlichen Problemen abhängig gezeigt: Nur wenn unter völliger Ausschaltung des Kausalbegriffs alle vorkommenden Beziehungen als „funktionale“ im weiteren Sinne gedeutet werden können, wenn das Wesen des induktiven Schliefsens mit empirischer Verallgemeinerung erschöpft ist, wenn dementsprechend Sinn und Geltung der Naturgesetze auf die Bedeutung von Regeln ohne Voraussetzung irgend einer Notwendigkeit beschränkt bleiben, nur dann ist es möglich, von einer beschreibenden Physik oder überhaupt Naturwissenschaft zu reden.

Wie erfüllt nun dies Ergebnis unsere Aufgabe, zur Lösung der Streitfrage, ob eine beschreibende Physik möglich sei, beizutragen? Ihre Entscheidung ist mit der Reduktion auf sachliche Probleme naturgemäfs nicht gewonnen, sondern erst der Weg dazu gewiesen. Aber durch die Feststellung der Voraussetzungen ist das Recht, die Beschreibungsforderung zu vertreten, in der Weise eingeschränkt, dafs es nur noch dem strengsten Positivismus zusteht. Und damit ist eine ordnende Abgrenzung vollzogen innerhalb der Mannigfaltigkeit der erkenntnistheoretischen Standpunkte, von denen aus, wie anfangs erwähnt, die Forderung gestellt zu werden pflegt: wer immer die Geltung „überempirischer“ Faktoren innerhalb der wissenschaftlichen Physik anerkennt, darf die Forderung nicht mehr streng aufrechterhalten, und damit scheiden eben alle aus, die nicht mit dem äufsersten Positivismus Ernst machen. Diesem darf auch eine Art der Betrachtung nicht zugeordnet werden,

welche auf den ersten Anschein die Bedingungen der Beschreibung zu erfüllen scheint: die **statistische**. Sie ist eine Methode, um aus der Unzahl von Beobachtungen auch dann ein übersichtliches Ganzes zu schaffen, wenn man noch keine Einsicht in einen kausalen Zusammenhang hat, noch einen solchen vermuten kann. Ihrem logischen Charakter nach ist die Statistik nahe verwandt und auf der gleichen Stufe stehend mit dem Katalogisieren, das wir als adäquates Verfahren der beschreibenden Methode kennen gelernt haben. So scheint es ein starkes Entgegenkommen zum Positivismus zu bedeuten, wenn die neueste physikalische Forschung betont, aus einem grofsen Gebiet von Erscheinungen, dem der irreversiblen Prozesse, vorläufig nur „statistische Gesetze“ ableiten zu können.[1]) Doch darf nicht übersehen werden, dafs alle Statistik nur unter der Voraussetzung einen Sinn hat, dafs die Regelmäfsigkeit im Gebiet grofser Zahlen auf einer zu Grunde liegenden Gesetzmäfsigkeit beruht, ebenso wie ihr methodisches Hilfsmittel, die Wahrscheinlichkeitsrechnung, dieser Voraussetzung bedarf. Ferner bedarf auch die statistische Rubrizierung eines Prinzips, nach welchem die zu ordnenden Erscheinungen ausgewählt werden, und dies kann für die physikalische Statistik kein anderes sein als das allgemein in der Physik angewandte der Naturgesetzlichkeit. Schliefslich wird meistens das statistische Verfahren nur als vorläufiges Mittel betrachtet, um einer kausalen Deutung der Erscheinungen näher zu kommen. Aber selbst wenn man die prinzipielle Möglichkeit einräumt, dafs ein solches statistisches Verfahren als Selbstzweck möglich ist, dafs man sich bei der Anordnung der Tatsachen in Form statistischer Tabellen begnügen kann, so weist trotzdem das ganze Verfahren in seinen Voraussetzungen auf die gleichen Probleme wie die Beschreibung überhaupt, so dafs es für die positivistische Forderung keine begünstigte Rolle spielt.

Ein weiteres Resultat mufs kurz erwähnt werden: Ebensowenig wie die Statistik sind die sogenannten beschreibenden Naturwissenschaften unabhängig von den hier abgeleiteten Be-

---

[1]) **Planck**, Dynamische und statistische Gesetzmäfsigkeit. Berliner Rektoratsrede am 3. August 1914.

dingungen der beschreibenden Physik. Die mehrfach angedeutete Parallelität zwischen den systematischen und den physikalischen Naturwissenschaften ist eine durchgreifende. Die Bildung der Gattungsbegriffe gründet sich genau so wie die der Naturgesetze auf die Voraussetzung einer in der Struktur der Erscheinungen gelegenen Regelmäfsigkeit, welche der Nicht-Positivist als Gesetzlichkeit bezeichnen würde. Die Inhaerenz der Merkmale im Gegenstand soll damit nicht auf ein kausales oder funktionales Verhältnis der Sukzession zurückgeführt werden, sondern neben diesem koordiniert bestehen. So tritt die „Substanzinduktion" neben die Kausalinduktion.[1]) Und das charakterisierende Beiwort „beschreibend", das aus einer Zeit stammt, wo mehr die äufserlichen Merkmale der organischen Wesen als die zugrunde liegenden Bedingungen für die Beobachtung mafsgebend waren, wird für die systematischen Naturwissenschaften ebensosehr in Zweifel gezogen wie für die Physik.

Was nun endlich die sachliche Entscheidung betrifft, so soll diese hier nicht mehr gegeben werden. Einerseits bedeutet sie eine Analyse der grundlegenden Prinzipien der Naturwissenschaft und überschreitet damit den Rahmen der vorliegenden Arbeit. Andererseits sind alle Argumente nicht imstande, Meinungen zu widerlegen, die letzten Endes in der persönlichen Weltanschauung wurzeln, so dafs der Positivismus sowohl wie die entgegengesetzten Ansichten weiter nebeneinander bestehen werden und die Einzeluntersuchung sich begnügen mufs, wenn sie, soweit die gemeinsamen Voraussetzungen und Begriffe reichen, zur Klarheit beizusteuern vermag.

---

[1]) Stumpf, Kolleg über Logik.

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

Bentham, Jeremy, Grundsätze für ein künftiges Völkerrecht und einen dauernden Frieden (Principles of international law), übersetzt von Dr. Camill Klatscher. Mit einer Einleitung über Bentham, Kant und Wundt hrsg. von Oskar Kraus. 1915. 8. VII, 153 S. ℳ 4,—

Bergmann, Hugo, Das philosophische Werk Bernard Bolzanos. Mit Benutzung ungedruckter Quellen kritisch untersucht. Nebst einem Anhange: Bolzanos Beiträge zur philosophischen Grundlegung der Mathematik. 1909. 8. XIV, 230 S. ℳ 7,—

— Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung. 1908. 8. VIII, 96 S. ℳ 2,80

— Das Unendliche und die Zahl. 8. VII, 88 S. ℳ 2,50

Dubs, Arthur, Das Wesen des Begriffs und des Begreifens. Ein Beitrag zur Orientierung in der wissenschaftlichen Weltanschauung. 1911. gr. 8. VIII, 157 u. 207 S. ℳ 10,—

Erdmann, Benno, Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena. 1904. 8. V, 144 S. ℳ 3,60

— Logik. Bd. I: Logische Elementarlehre. 2. völlig umgearbeitete Auflage. 1907. gr. 8. XVI, 814 S. geh. ℳ 18,—
Halbfranz gebd. ℳ 20,—

— Ueber Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes. 1905. 8. 52 S. ℳ 1,20

Festschrift für Alois Riehl. Von Freunden und Schülern zu seinem 70. Geburtstage dargebracht. 1914. 8. VII, 522 S. ℳ 14,—

Gallinger, August, Zur Grundlegung einer Lehre von der Erinnerung. 1914. 8. IV, 149 S. ℳ 4,—

Pariser. Ernst, Einführung in die Religionspsychologie. Beiträge zu einer kritischen Methodenlehre der Religionswissenschaft. 1914. 8. V, 56 S. geh. ℳ 1,50; gebd. ℳ 2,20

Riehl, Alois, Immanuel Kant. Rede zur Feier des hundertjährigen Todestages Kants gehalten in der Aula der Universität Halle-Wittenberg. 1904. kl. 8. 30 S. ℳ 0,60

— Plato. Ein populär-wissenschaftlicher Vortrag. 2. durchgesehene Auflage. 1912. 8. 35 S. ℳ 0,60

Spranger, Eduard, Lebensformen. Ein Entwurf. 1914. 8. 110 S. ℳ 2,40

v. Sydow, E., Kritischer Kant-Kommentar. Zusammengestellt aus den Kritiken Fichtes, Schellings, Hegels und mit einer Einleitung versehen. 1913. 8. VII, 91 S. ℳ 2,40

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

ABHANDLUNGEN
ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON BENNO ERDMANN
L

Apl. Dyv.

KANT'S BEGRIFF DES GANZEN
IN SEINER
RAUM-ZEITLEHRE
UND DAS
VERHÄLTNIS ZU LEIBNIZ

VON

ALBERT JOHANNES DIETRICH

> Philosophie ist eine absolute Einheit. Man kann nicht sagen, dass jemand einen Teil davon gut verstehe und im übrigen schwach sei. Der Geist der Philosophie muss sich in jedem Teile zeigen.
> Kant.

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1916

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte

herausgegeben von

Benno Erdmann.

8.

1. Richter, Paul, David Hume's Kausalitätstheorie und ihre Bedeutung für die Begründung der Theorie der Induktion. 1893. 50 S. ℳ 1,20
2. Carls, Wilhelm, Andreas Rüdigers Moralphilosophie. 1894. 51 S. ℳ 1,20
3. Meyer, Eugen, Humes und Berkeleys Philosophie der Mathematik vergleichend und kritisch dargestellt. 1894. 57 S. ℳ 1,60
4. James, George Francis, Thomas Hill Green und der Utilitarismus. 1894. 37 S. ℳ 1,—
5. Kohn, Harry E., Zur Theorie der Aufmerksamkeit. 1895. 48 S. ℳ 1,20
6. Goldbeck, Ernst, Keplers Lehre von der Gravitation. Ein Beitrag zur Geschichte der mechanischen Weltanschauung. 1896. 52 S. ℳ 1,20
7. Brede, Wilhelm, Der Unterschied der Lehren Humes im Treatise und im Inquiry. 1896. 50 S. ℳ 1,20
8. Dodge, Raymond, Die motorischen Wortvorstellungen. 1896. 78 S. ℳ 2,—
9. Mayer, Eduard von, Schopenhauers Aesthetik und ihr Verhältnis zu den ästhetischen Lehren Kants und Schellings. 1897. VI, 82 S. ℳ 2,—
10. Freytag, Willy, Die Substanzenlehre Lockes. 1899. VI, 74 S. ℳ 2,—
11. Marvin, Walter T., Die Giltigkeit unserer Erkenntnis der objektiven Welt. 1899. VI, 96 S. ℳ 2,40
12. Powell, Elmer E., Spinozas Gottesbegriff. 1899. IX, 113 S. ℳ 3,—

ABHANDLUNGEN

ZUR

PHILOSOPHIE

UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

FÜNFZIGSTES HEFT

ALBERT JOHANNES DIETRICH

KANT'S BEGRIFF DES GANZEN IN SEINER RAUM-ZEITLEHRE
UND DAS VERHÄLTNIS ZU LEIBNIZ

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1916

KANT'S BEGRIFF DES GANZEN

IN SEINER

RAUM-ZEITLEHRE

UND DAS

VERHÄLTNIS ZU LEIBNIZ

VON

ALBERT JOHANNES DIETRICH

> Philosophie ist eine absolute Einheit. Man kann nicht sagen, dass jemand einen Teil davon gut verstehe und im übrigen schwach sei. Der Geist der Philosophie muss sich in jedem Teile zeigen.
> Kant.



HALLE a. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1916

Meiner Mutter zu Dank

Gesamte vorliegende Abhandlung ist als Dissertation bei der philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin im Sommer 1915 eingereicht worden.

Vorwort.

Dafs die Erörterung des Begriffspaares: Ganzes — Teil in seinen unabweislichen Bezügen der notwendige und zugleich hinreichende Gegenstand der Philosophie sei, den ihr die stetig anwachsende Schar der (ob nun apriorischen oder empirischen) Einzelwissenschaften nicht entreifsen kann, da er seinem Wesen nach kein einzelwissenschaftlicher Gegenstand ist: der Nachweis der Wahrheit dieser Behauptung ist philosophischer Natur und also nur im Umkreis einer autochthonen Philosophie zu erwarten.

Dafs aber die vorliegende Tradition der abendländischen Philosophie diesen Problemkreis in verschiedenster Richtung und Weite durchmessen hat — das Thema mehr variierend, als in aufsteigender Bahn absolvierend —: der Nachweis des Bestandes dieser Tatsache ist begriffsgeschichtlicher Natur.

Der gewaltigen Aufrollung dieser Frage in der theoretischen Philosophie Kants nachzugehen, ohne dabei die historisch-sachlich unvermeidliche Darlegung des eigentümlichen Verhältnisses zu Leibniz zu verabsäumen, ist Aufgabe vorliegender Abhandlung. Der Verfasser, der in Verfolgung jener oben gekennzeichneten begriffsgeschichtlichen Absicht die hier behandelten Probleme einmal in gröfserem Zusammenhange zu zeigen gedenkt, als es hier geschieht, will hier lediglich verstehen und nicht kritisieren: das will jedoch nicht sagen, dafs er hierbei eines „Symphilosophierens“ entraten könne.

Als müssige Arbeit hätte Verfasser die Untersuchung beiseite gelegt, wenn er von der sachlichen Unerheblichkeit der Kantischen Lösung überzeugt wäre, die reine Hingabe an das historisch gegebene So- und Nicht-Anderssein ist zweifellos ein unentbehrliches Mittel zur Erreichung philosophiegeschichtlicher Absichten; dafs diese aber überhaupt einen philosophisch-systematischen Wert besitzen, kann aus der historischen Vielfältigkeit als solcher nicht begreiflich gemacht werden.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Etwas von der Jahrhunderte überdauernden Langlebigkeit jener Prozesse, denen Goethes Spott zur Unsterblichkeit verhalf, eignet dem denkwürdigen Streit, der seit dem Briefwechsel Leibnizens mit Clarke bis in unsere Tage fortdauert: ich meine die Erörterung über Wesen und Bedeutung der Begriffe von Raum und Zeit.

Mit welcher Anteilnahme oder Gleichgültigkeit man der Erheblichkeit und Entscheidbarkeit dieser Frage gegenüberstehen möge, eines scheint unzweifelbar zu sein: die Stellungnahmen von Leibniz und Kant verhalten sich zueinander — um im Bilde zu bleiben —, wie die Urteilsentscheidungen einander folgender Instanzen. Leibniz prüft die Raum-Zeittheorie seiner Vorgänger (Descartes, Hobbes) und Zeitgenossen (Malebranche, Newton-Clarke, Locke); Kant erhält das Material des Leibnizischen Schiedsspruches durch die Tradition, verwirft die Entscheidung der ersten Instanz, ohne dabei Newton oder Locke im Prinzip beizustimmen, kurz er unterbreitet der gelehrten Welt ein neues wohlbegründetes Urteil, ein Urteil also, das die neue Auffassung ebenso selbstständig fundiert, wie es auf Grund derselben die traditionelle ausdrücklich und ausführlich ablehnt.

Aber — ist nicht vielleicht diese Auseinandersetzung mit Leibniz für Kant ein blofs traditioneller Zwang, sich etwa offiziell gegen Leibniz abgrenzen zu müssen, weil der grofse Denker noch im Mittelpunkte der zeitgenössischen Philosophie steht? Keineswegs. Einmal war das zentrale Interesse an der Leibnizischen Philosophie durch den leidigen Streit um die praestabilierte Harmonie und dessen notwendige Folge und zugleich philosophische Vertiefung, den Monadenstreit, absorbiert

worden, sodafs im Jahre 1781 „Leibnizische Philosophie“ mehr Paradestück der Compendien als Zankapfel der Schulen bedeutet. Sodann — das Problem: Was ist Raum, was Zeit? ist für Kant ein so heimisches, dafs man es bei jeglicher Untersuchung desselben nicht ungestraft auf die Critik einschränkt, wenn es auch oder besser da es ja in der Critik seinen Abschlufs gefunden hat: seit seiner Studentenschrift, die — bedeutsam genug — die Leibnizische Ableitung der Dreidimensionalität des Raumes einen „Zirkelschlufs“ (I, 23) nennt, einen selbstständigen Ableitungsversuch, zugleich aber das Eingeständnis seiner Unzulänglichkeit bringt, ganz zu schweigen von dem genialen Aufblitzen einer „höchsten Geometrie“ (I, 24), hat ihn dieses Problem auf seinem verschlungenem Wege ob nun begleitet oder geleitet — genug nicht in Ruhe gelassen. Es ist der Ton darauf zu legen, dafs, wie sehr die endgültige Entscheidung Kant hier zu isolieren schien, er grade darin den Wunsch der Besten seiner Zeit erfüllt hat: die unausgemachte Streitfrage zwischen Leibniz und Newton in einem festbegründeten Urteil neu beantwortet zu haben. Man mufs schon einen Blick auf diese Lage der Philosophie kurz nach der Mitte des 18. Jahrhunderts werfen, um zu ermessen, wie befreiend nicht allein für Kants Bewufstsein die Tat der Aesthetik gewesen sein mag. Denn waren es auch nur wenige, so waren es doch die vorzüglichsten Zeitgenossen Kants, die sich der Bedeutung einer neuen Lösung des alten Problems ebenso hell bewufst waren, wie sie selbst einer eigenen einwandfreien Entscheidung unvermögend oder unentschieden gegenüberstanden.

Tetens ist es, der sein grofses Lob der Lambertischen Klarheit, „die zuweilen die Verstandes Augen blende“, einzuschränken sich gezwungen sieht, wo es sich um die Entscheidung des Raum-Zeitproblems handelt: „Aber wenn ich die Lambertische Theorien von dem Raum und der Zeit . . ., und dergleichen, wo es am meisten an Deutlichkeit gebricht, und wo sie am meisten notwendig ist, durchgehe; so finde ich zwar viel scharfsinnig gedachtes, das Gepräge des Lambertischen Genies, nur das nicht, was mich befriediget, und was ich am vorzüglichsten anzutreffen wünschte; das nicht, was zwischen Leibnitz und Clarck entscheidet, und wodurch es zur Evidenz gebracht würde, was und wie viel der Verstand an den erwähnten

Begriffen eigentlich besitze.“ (Über die allgemeine speculativische Philosophie, 1775, p. 83).

Und Lambert, der so Belobte und zugleich Bemängelte, gesteht freimütig, er lasse lieber einiges unbestimmt, das nicht klar gemacht werden könne (X, 103); denn „es seye immer ein unerkannter Hauptfehler der Philosophen gewesen, dafs sie die Sache erzwingen wollten — auch Kant will von einem „Erzwingen und durch Anstrengung Beschleunigen der vorhabenden Materien“ nichts wissen (X, 117 vergl. auch X, 215) —, und anstatt etwas unerörtert zu lassen, sich selbst mit Hypothesen abspeiseten, in der Tat aber dadurch die Entdeckung des Wahren verspäthigten“. (X, 60). Diese Selbstbescheidung hindert indefs Lambert nicht, die grofse Bedeutung des von ihm nicht klar gemachten Raum-Zeitproblems zu betonen: „Über die Lehre von den Monaden wird man sich schwerlich jemals vereinigen, dafern sie nicht einmal ganz vergessen und aufser Mode werden. Man mufs zum Teil vorerst über Raum und Ausdehnung einig sein.“ (Logische und Philosophische Abhandlungen, II, 227). In dieser interessanten Recension über Feders Logik und Metaphysik (1769) zeigt Lambert — in einer die Crusiusschen Einwände gegen Leibniz-Wolff benutzenden Weise —, dafs die „ganze Sache auf die Lehre von den Einteilungen [(man vergleiche dazu Kants Archiektonik im Verhältnifs zur Lambertschen in Kap. I unserer Darstellung)] ankomme.“ (a. a. O. 225). Fällt also Raum und Zeit nicht unter die Einteilungsalternative: Substanz-Accidenz, „so fällt die Frage, ob Raum und Zeit Substanzen oder Accidenzen sind, ebenso ins Ungereimte, als wenn man fragen wollte, ob ein Stein tugendhaft oder lasterhaft ist. Demnach gehören Raum und Zeit zu einem anderen Fundamento divisionis. Dieses mufs noch erst erkannt, benennet, und überhaupt die Metaphysik noch höher hinauf gerückt werden.“ Diese letzte Forderung stellt Lambert, ohne sie selbst zu erfüllen; so bleibt es denn lediglich bei einer auch gegenwärtig wichtigen Warnung Lamberts vor aller Rationalisierung von Raum und Zeit: „Raum ist Raum, und Zeit ist Zeit, sind immer noch die besten Definitionen“ (a. a. O. 226, Allgemeine deutsche Bibliothek XI, 1)27, Kant-Akademieausgabe: X, 102) ist sein etwas an moderne Phänomenologie erinnerndes Lieblings-

wort. Es ist hier im Hinblick auf Kants Lehre von Raum und Zeit wie im besonderen von der Definition [vergl. Anmerk.[1])] anzumerken, dafs Kant vornehmlich in der Preisschrift eine Ertrotzung der Definition von Raum und Zeit schärfstens verurteilt, freilich mit dem Unterschiede gegen Lambert, dafs der philosophisch einwandfreie Gebrauch der genannten Begriffe nicht von ihrem Definiertwerdenkönnen berührt wird[1]) und daher eine unvollständige Bestimmung besser ist, als gar keine, wie Lambert will, welcher in negativem Scharfblick die Wolffische Definition von Raum und Zeit „einander viel zu ähnlich" findet, „als dafs sich daraus sollte herleiten lassen, dafs die Zeit nur eine, der Raum aber drei Dimensionen habe etc.[2])". (Neues Organon Alethiologie, 486). Es liegt ferner am Tage, dafs die Forderung eines neuen Einteilungsgrundes (der von Lambert bereits hervorgehobene: Genericum-Individuum ist ein fundamentaler) eine systematisch unumgängliche Vorfrage zur Kantischen Alternative Verstand-Sinnlichkeit bedeutet.

Diese Darstellung hat ihren Zweck erreicht: es ist offenbar, dafs die Sache Kants, in deren letzter Problemrichtung und Lösung er ohne „Mitbewerbung" ist[3]), von seinen kompetentesten Zeitgenossen als eine unabweisbare Aufgabe betrachtet wurde, ganz zu schweigen von der Diskussion der vorhergehenden

---

[1]) Kant will nicht, dafs man mit der Definition von Raum und Zeit den Anfang mache, da ja alle gegebenen Begriffe in Gegensatz zu den gemachten (sc. der Mathematik) schwer definierbar, gleichwohl sicher bestimmbar sind. Lambert dagegen behauptet im Einklang mit seiner Theorie der einfachen Begriffe, das man Raum und Zeit „nicht definieren sondern schlechthin nur denken mufs". (X, 102). So mufs er auch bei Gelegenheit der Kritik der Kantischen Dissertation zugeben, dafs Kant seine Bestimmungen der Zeit nicht als Definition derselben ausgibt (X, 101) — er mufs aber auch seiner Anschauung getreu das Vergebliche einer Hoffnung auf Definition entgegenhalten mit den Worten: „Diese Sätze mögen alle angehen. Sie führen auf keine Definition", (es folgt sein Lieblingswort: X, 102).

[2]) Zu dieser Ausstellung Lamberts an der Raum-Zeitdefinition Wolffs findet sich in der Streitschrift Kants gegen Eberhard ein bemerkenswertes Gegenstück: Kant fragt den Wolffianer, wie er aus monadologischer Fundierung von Raum und Zeit die Eindimensionalität dieser und die Dreidimensionalität jenes „herausvernünftele". (VIII, 220.)

[3]) Bezeichnend dafür ist, dafs Tetens in der Critik gar nicht, Lambert aber nur als Mathematiker (508) genannt wird.

Generation, die gegen Leibniz mehr oder weniger die Partei Newtons nehmend die Schwierigkeiten des Sachverhaltes mehr betont, als die Lösung der Frage „erzwungen“ hatte: jene Crusius, Euler, Ploucquet sind die Wegbereiter der Lambert-Tetensschen Forderung und der einsamen Kantischen Bewältigung dieser „Preisaufgabe“ des 18. Jahrhunderts. Hume — das sei noch hinzugefügt — ist in dieser Hinsicht als möglicher Anreger Kants oder seiner kontinentalen Zeitgenossen gänzlich auszuschalten, da er den für das mathematische Bewufstsein Kants und Lamberts unmöglichen Versuch macht, die unendliche Teilbarkeit von Raum und Zeit zu leugnen, was Kant ausdrücklich für ein „leeres Unterfangen“ erklärt: „denn Mathematik läfst sich nichts wegvernünfteln.“ (IV, 506). Bei aller Hochachtung für Hume bedauern denn auch Tetens wie Kant diesen Mangel an ihm. (Tetens: Über die allgemeine spekulativische Philosophie, 87/88; Kant: besonders Prolegomena § 4).

Wie es aber nun bei solch nahezu durch ein Jahrhundert hingezogenen Verhandlungen ganz unvermeidlich ist — das gesamte Aktenmaterial besonders der positiven Ausführungen des grofsen deutschen Vorgängers war Kant nicht entfernt zugänglich geworden; aber selbst bei aller damals nur erreichbaren Vertrautheit mit Leibnizens Schriften mufste ihm dessen wahre Meinung solange verdunkelt bleiben, als das im Grunde ganz unhaltbare Connubium, genannt Leibniz-Wolffische Philosophie, nicht in seiner Unmöglichkeit durchschaut wurde; diese Verdrängung des Ur-Leibniz durch den von Wolff und seinen Schülern der Tradition vermittelten konnte wiederum — hier schliefst sich der Kreislauf des Übels — nur durch eine weitreichendere und tiefere Kenntnis der Urschriften, insbesondere des gelehrten Briefwechsels aufgedeckt werden. Hinzu kommt: Leibniz hatte gerade in dem viel gelesenen und viel verhandelten Briefwechsel mit Clarcke gehemmt durch die gegnerische Einmischung theologischer Schwierigkeiten sich als ein schlechter Verteidiger seiner guten Sache erwiesen, sodafs er, der das schöne Wort gesprochen hat: „Ich an meinem orth halte wenig von wiederlegen, viel aber vom darlegen“, auch in Kants Augen nicht allzu gut abgeschnitten haben mag. Daher wird man gut tun, die Kantische Raum-Zeittheorie

davon unabhängig zu entwickeln, wie sie sich polemisch gegen Leibniz bez. Leibniz-Wolff abgrenzt; denn nicht aus dem leeren Protest eigenbrödlerischen Sehens ist Kant seine antileibnizische Position erwachsen, sondern aus der sorgsam genährten, stetig vertieften Einsicht in das Wesen von Raum und Zeit. Grundlegend für seine Polemik gegen Leibniz war dieses, dafs der grofse Vorgänger nicht seine Lehre vertrat. Hat sich Kant nun auch in der Bestimmung des genaueren Verhältnisses hier und da geirrt, so ist das eine historische Ungenauigkeit, die historisch zu klären ist, ändert aber an der vorliegenden selbsterrungenen Lehre nicht das mindeste. —

Jenes freimütige Urteil Kants über Leibniz (bez. Leibniz-Wolff) in der Kritik der reinen Vernunft sollte aber noch sein litterarisches Nachspiel haben, welches des Komischen nicht ganz entbehrt, da am Ende die Rollen der Partner vertauscht sind.

Hatte es sich nämlich schon die einzigartige barocke Überfülle der Leibnizischen Gedankenwelt in dem nachfolgenden Wolffianismus gefallen lassen müssen, in ungemäfse zopfige Definitionen verschnürt zu werden — die erzieherische Wirkung des Wolffianismus auf die Gründlichkeit des Denkens, wie so wesensfremde Geister, als Kant und Herder sind, übereinstimmend bekennen, übrigens in Ehren —, so war dieser ersten Abschwächung[1]) des ursprünglichen Leibnizischen Geistes eine weit schlimmere gefolgt.

Eine rethorisch elegante, entweder tändelnd leicht geschürzte oder aufklärerisch platte Rokokophilosophie, welcher das starre Netz der Wolffischen Demonstration verleidet war, flocht nur zu gern in das bunte eklektische Gewebe mit leichter Hand die „allbekannten“ Gedankenfäden von der besten aller Welten, der prästabilierten Harmonie, der Lehre von den Monaden ein und brachte durch solche Vermischung und Entweihung jenen „gänzlichen Indifferentism“ zustande, den Lambert und Holland so beklagten, welcher dem jungen Goethe aber ungehemmteste Empfänglichkeit für die heidnische Philosophie bescherte, die in dem hymnisch-leidenschaftlichen, sinnlich-derben Edelmann,

[1]) Vergleiche dazu Michael Hissmann: Versuch über das Leben des Freiherrn von Leibniz, Münster 1783, pag. 58.

dem einzigen „philosophischen“ Stürmer und Dränger, einen wunderlich unsteten Verfechter gefunden hatte. Kant allein sah der „Schwatzhaftigkeit“ der eklektischen Tagesphilosophie mit verstehenden Augen zu, sah sie als späte Auflösung alles Festen, die als Vorspiel einer Neuerwachsung (so sagt Dürer für Renaissance) der Dinge den organischen Kreisgang des Lebens bezeugt. Ja er hadert nicht einmal mit der Leichtsinnigkeit solch späten Philosophierens, er nimmt sie vielmehr in Schutz gegen Lambert, der nur mit Unwillen das „Geräusche“ der schönen Wissenschaften in Berlin erträgt: „Allein mich dünkt, dafs dies die Euthanasie der falschen Philosophie sey, da sie in läppischen Spielwerken erstirbt und es weit schlimmer ist, wenn sie in tiefsinnigen und falschen Grübeleyen mit dem Pomp von strenger Methode zu Grabe getragen wird.“

Als nun einige Vertreter dieser Spätzeit[1]), an der Spitze Eberhard, ein Wolffianer wenig strenger Observanz — denn dessen Antipoden Crusius verschmäht er garnicht, wo er ihn gebrauchen kann —, aufgerüttelt durch die „Critik“ sich ihrer Zugehörigkeit zu einer gründlichst angegriffenen Schulphilosophie bewufst werden mufsten, da glaubte dieser aufgestörte Geist die alte Sache als gerechte Sache vertreten zu müssen und brachte sich also in Kants Augen doch um die Euthanasie, da er das Geschäft einer breit angelegten Revision im Namen einer sonst nicht so heilig gehaltenen Tradition auf sich nahm. Leibnizens Philosophie — so lautet die These Eberhards (seine Mitkämpfer sind übrigens gröfstenteils vorsichtiger und viel weniger reactionär) — ist die Vorwegnahme der Kantischen Vernunftkritik nur mit dem Unterschiede gegen Kant, dafs Leibniz eine richtige, Kant aber eine widerspruchsvolle Lehre vertritt, sobald er sich von Leibniz entfernt.

Nun hatte Kant allerdings über Leibnizens Raum-Zeitlehre manches historisch Unzutreffende in seiner durch die ganze Critik verstreuten Abwehr vorgetragen. Allein der Eberhardsche Leibniz ist nicht weniger verzeichnet. Dieser Vorwurf wiegt an sich nicht schwer, da Leibniz mit seiner

---

[1]) Eine „Zeit, da die Philosophie Geschwätz geworden, überhaupt alle Anstrengung des Verstandes vermieden ward, und die Gelehrten durch Schriften berühmt wurden, die man bei einer Pfeife Taback verfertigen, lesen und auch verbrauchen kann.“ (Kaestner an Kant: XI, 231)

Umwandelung durch Wolff nur vereinzelt (so Hissmann in Göttingen) auseinander gehalten wurde, was der Promiscuegebrauch Eberhards von Leibniz und Leibniz-Wolff allerorts bestätigt. Insofern aber bekommt dieser Vorwurf doch historisches Gewicht, als zu berücksichtigen ist, dafs Eberhard ein Kenner der Nouveaux Essais zu sein vorgibt, die er gern zitiert. Hier ereignet sich nun das Eigentümliche, dafs Kant, der in seiner Streitschrift gegen Eberhard nie Leibniz zitiert, sein Bild der Leibnizischen Philosophie vielmehr im Rahmen der Mutmafsung vorzeigt, dem Sinne der Leibnizischen Raum-Zeitlehre viel näher kommt als Eberhard, ja in ganz Wesentlichem die urkundliche Meinung Leibnizens trifft, wo Eberhard trotz allen Zitierens nur die alte Wolffische Trivialisierung der Monadologie für die Widerlegung der Kantischen „Aesthetik“ zurechtstutzt und damit den vergeblichen Versuch macht, die bereits in den 40er Jahren des Jahrhunderts bekämpfte Scheinmonadologie (Ploucquet rechnet sie zum Hylozoismus) wieder in Ansehen zu bringen.

Kant hat zwar bei diesem Streit seine schon 1786 in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften (IV. 507/508) geäufserte Meinung über die „übelverstandene Monadologie“ nicht geändert, vielmehr neu betont, damit aber die in der Critik gegebene Darstellung, welche ohne deutliche Unterschiede auf Leibniz und Leibniz-Wolff ging und so den Anschein einer Identifizierung beider allerdings machen mufste, spezialisiert, um nicht zu sagen revidiert. Er hat also in der Auseinandersetzung mit den Wolffianern in dem Mafse an Deutlichkeit in der historischen Konfrontierung seiner Lehre mit der des grofsen Vorgängers gewonnen, als Eberhard die günstige Stunde ungenutzt liefs, den heifs verteidigten Meisterdenker mit jener Genauigkeit auszulegen, wie es eine so ehrenvolle Anwaltschaft erheischt hätte. Kant endet seine Streitschrift, die er aus Empörung über den „Charlatanston“ Eberhards (gegen seine ausdrückliche Bemerkung in der Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik“, sich von nun an nicht mehr auf Streitigkeiten einzulassen) verfafst hat, mit einer wundervollen Entwaffnung des Gegners: er öffnet das Visier — und da kommt an den Tag, dafs die Rollen vertauscht sind; denn er, Kant, ist der eigentliche Apologet Leibnizens.

Nimmt also Kant Leibniz gegen die Wolffsche Trivialisierung in Schutz, ja identifiziert er sich mit Leibnizens Continuitätslehre von Raum und Zeit, so hält er gegen den Leibnizkenner und gelehrten Mathematiker Kaestner, auf dessen schöne „Préface“ der Raspeschen Leibniz-Edition der engere Kreis der Leibniz-Verehrer mit Recht stolz war, die antileibnizische These der „Aesthetik“ von Raum und Zeit als unendlichen gegebenen Gröfsen aufrecht.

Diese späte Doppelstellung Kants zu Leibniz, weit entfernt die positiven Ausführungen der „Kritik“ Lügen zu strafen, ist im Gegenteil eine unentbehrliche Erläuterung zu diesen. Unsere Untersuchung wird dies im Hauptteil quellenmäfsig belegen können; der Schlufs wird die Berechtigung Kants zu dieser Doppelstellung an Hand der urkundlichen Philosophie Leibnizens zu ermitteln haben, wobei die eigentümliche Differenz beider den Zielpunkt der Darstellung bildet, da den Gemeinsamkeiten, die gegenwärtige Abhandlung wohl verzeichnet, jedoch unter Angabe der Grenze ihres möglichen Umfanges, in jüngster Zeit gröfsere Aufmerksamkeit zugewandt worden ist.

Der Umstand, hier ein Gebiet zu betreten, das zwar oft behandelt, doch nicht in diesem Sinne bearbeitet worden ist, gab dem Verfasser die Zuversicht, dafs er keine schon getane Arbeit verrichte; dafs es auch keine überflüssige sei, kann die Untersuchung freilich nur selbst durch die lichtgebende Stellung rechtfertigen, welche — so erheischt es die Sachlage des Problems, so bestätigt es die Geschichte seiner Behandlung — dem Begriff des Ganzen zuzusprechen ist.

I.

Der Erkenntnisbegriff der Critik als Grundlage und die Bestimmungen der Aesthetik als Ausgangspunkt der Problemverflechtung.

> Es ist nötig und gewifs, dafs ein jedes wahre Paradoxon im Anfange Widerstehen finde, um gesichtet und geprüft zu werden und danach desto dauerhafter zu sein. Kant.

Bevor in die spezielle Untersuchung des vorliegenden Problembereiches eingetreten werden kann, ist dieser erste Abschnitt als Ausgangspunkt und Grundlage der besonderen Beweisführung vorauszuschicken, zumal da die offenbaren Schwierigkeiten, die sich um den zu behandelnden Gegenstand häufen, ebensowenig bestritten werden können, als unaufgelöst bleiben dürfen.

Da es sich bei der Abwandelung historisch gegebener Philosophien zunächst und vor allem um ein Verstehen dessen, was gemeint ist, handelt, und nicht um ein Erklären, warum damals so und nicht anders gemeint werden konnte (denn diese Blickweise setzt die Vollendung jener voraus), so wird die Art, wie ein Philosoph verstanden werden will, für das Grundgefüge jeglicher Darstellung seines Systems mafsgebend sein. Im Folgenden wird der Versuch gemacht, dieses eigentümliche Verhältnis für den besonderen Zweck unserer Darstellung nutzbar zu machen.

Es ist schon dem halb verhaltenen, halb hervorbrechenden philosophischen Impetus, wie er sich in den reich gegliederten, doch nie überladenen Gedankenführungen der Critik offenbart,

anzumerken, dafs hier der „vorkritischen Haltung", deren Höhepunkt Dilthey klassisch als „eine seltene Verbindung von jugendlichem Glanz und Reife des Denkens, von freier, heiterer Betrachtung und grüblerischem Tiefsinn" bezeichnet hat, eine ganz neue, zwar weniger erregende oder einschmeichelnde, weniger entzückende oder ätzende Tonart gegenübertritt, als getreuer Ausdruck einer „gänzlichen Veränderung der Denkungsart". Diese neue Denkungsart ist die allbekannte kritische — doch nein die architektonisch-kritische (welche Doppelbezeichnung nur den durch lange Benutzung blafs gewordenen Terminus „kritisch" betonen, nicht ersetzen soll) d. i. eine „Ausmessung" der Sphäre unseres gesamten Erkenntnisbesitzes a priori nicht — das ist das Wichtige — auf Grund von „Fakten der Vernunft, welche zufällig sind" (795/796), sondern auf Grund von „Prinzipien", welche aus einer blofs unbestimmten „Einschränkung" unserer angemafsten Vernunfterkenntnis eine Begrenzung d. h. „bestimmte Kenntnis der uns unvermeidlichen Unwissenheit" zuwege bringen. Das Architektonische am Kritischen ist, weit entfernt nur ein „Aufputz" zu sein, vielmehr die unersetzliche Ermöglichung der Kritik selber, da diese erst durch rationale „Entwickelung aus Prinzipien" sich von einer zwar vorübenden, doch nicht Vernunft befriedigenden „Censur" abhebt als ein Überschlag des ganzen Vermögens der Erkenntnis, der Vollständigkeit gewährleistet und damit der Vernunft Genugtuung verschafft. Dieser „Hauptabsicht" der Critik, der Grenzbestimmung der reinen Vernunft aus Prinzipien a priori, liegt nun eine eigentümliche Anschauung Kants vom Primat des Vernunftganzen vor seinen Teilen zu Grunde.

Es ist bekannt, wie die kritischen Hauptschriften dieses eigentümliche Teil-Ganzesverhältnis in der Vernunftsphäre zu betonen nicht müde werden; für den Zweck unserer Darstellung wollen gleichwohl einige hierher gehörige „Reflexionen" mehr hergeben, weil sie konzentrierter in ihrer Kürze sind. So unterscheidet Kant in R. 1778 dirigierenden und administrierenden Verstand: „In Wissenschaften heifst der erste der architektonische: vom Ganzen zum Teil; das Grofse und die allgemeinen Verhältnisse und Bedingungen zuerst. Einige Menschen haben den ersten gar nicht erkannt, auch nicht von

Jahren. Solche sind entweder immer Kinder oder Arbeitsgesellen und machen keinen Plan.“ Und mit noch stärkerer Betonung des „Planvollen“ heifst es in R. 208: „Es sind viel scharfsinnige und gute Gedanken aufgezeichnet worden, aber auf blofsen Verlust; denn sie haben keine Stelle in irgendeinem System, weil man den Abrifs zu diesem noch nicht gefunden hat.“ Diese „rhapsodische“ Art ist es nun in Kants Augen, die bisher den Weg der wahren Philosophie hat verfehlen lassen: „Der ganze bisherige Fehler scheint mir der gewesen zu sein, dafs man von den Teilen zum Ganzen in der Metaphysik hat fortgehen wollen, ja sogar, indem man fremdartige Teile zugemengt hat. Allein es ist hier nur möglich, in einer völlig unvermengten Erkenntnis vom Ganzen anzufangen und ein einziger mufs dasselbe völlig ausführen.“ (R. 216). Dieses grofse Wort, in dem die „Aufklärung“ in Kant über sich hinaufweist, mutet wie eine zweiseitige Abwehr Lamberts an: sie richtet sich gegen einen Hauptsatz und Hauptwunsch des Zeitgenossen und läfst zugleich den tieferen Grund, warum Kant sich zur Beantwortung des letzten Briefes an ihn volle sieben Jahre nicht hat entschliefsen können (die bekannte Dedikation ist nur ein Beweis dafür), vermuten.

Dem Wesen der Aufklärung auch darin getreu, hatte bekanntlich Lambert Kant zu gemeinsamen Ausarbeitungen und zur Mitgliedschaft einer von ihm in Aussicht genommenen gelehrten Gesellschaft aufgefordert im Hinblick auf die Nähe ihrer philosophischen Überzeugungen; dagegen macht Kant nur von der eigenen Arbeit alles Glück in Sachen der Metaphysik abhängig — einer Arbeit allerdings, die kein „Autorkitzel“ überstürzen oder zurechtstutzen darf.

Zu der Meinung Lamberts ist diese Auslassung ebenfalls die genaue Antithesis: in einem Brief vom 21. April 1765 hält Lambert dafür, dafs „einzelne Stücke der Metaphysik wissenschaftlich gemacht werden können, wenn es im Ganzen noch nicht angehen will.“ Weiter unten heifst es in ebenfalls gegensätzlichem Sinne zu R. 216, dafs die „frühzeitige Begierde nach ganzen Systemen die Physik ebenso wie die Metaphysik verdorben und aufgehalten hat.“ (L. G. B. 22/23). Ferner in einem späteren Brief an Holland schreibt er: „Ein Philosoph kann sich nicht träumen, er wolle allwissend werden. Demnach

tut er immer besser, einzelne Stücke auszuarbeiten, als Systeme" (a. a. O. 85). Endlich bemerkt er an Kant den 3. Februar 1766: „Diese Betrachtung scheint anzuraten, dafs es besser sey, stückweise darinn ((in der Metaphysik)) zu arbeiten und bei jedem Stück nur das zu wissen verlangen, was wir finden können, wenn wir Lücken, Sprünge und Circul vermeyden" (X, 59/60). Also ist die Methode Lamberts in Kants Augen allerdings eine verfehlte „Anlage zur Architektonik", da sie nach einem unübertrefflichen Wort Hollands eine „chemische Untersuchung unserer Begriffe" (L. G. B. 49) anstrebt, welche chemische Abstraktionsweise von Kant, wie wir weiter unten sehen werden, entschieden abgelehnt wird.

Freilich hat Kant selbst einmal geglaubt, auf eine völlige Ausmessung der „Realgründe" unserer Erkenntnis verzichten zu müssen; er hat sich aber nicht mit einer jeweiligen Abzählung der Fälle und Merkmale, wie Lambert anrät, abgefunden. Vielmehr hat ihn hier sein „grüblerischer Tiefsinn" die Sachlage voll und ganz erblicken lassen. Was in unseren Tagen die Marburger Schule rational erzeugbar, die Phänomenologie irrational gegeben glaubt, ein „offenes System" (Bruno Bauch hat jüngst diesen Rickertschen Ausdruck für ein solches von ihm in Cantorschem Sinne gedachtes aktual unendliches Grundlagensystem verwandt, um der starren Zwölfzahl der kritischen Kategorienlehre zu begegnen, vgl. Kantstudien XIX, 3, 313/314) von „unerweislichen Grundbegriffen" lehrt Kant in der „Preisschrift". § 3 dieser Abhandlung lautet: „In der Mathematik sind nur wenige unauflösliche Begriffe und unerweisliche Sätze, in der Philosophie aber unzählige" (II, 279). Weiter unten heifst es: „Ich möchte nur gerne eine Tafel von den unerweislichen Sätzen, die in diesen Wissenschaften durch ihre ganze Strecke zugrunde liegen, aufgezeichnet sehen. Sie würde gewifs einen Plan ausmachen, der unermefslich wäre" (II, 281). Dieser Infinitismus, der übrigens nur aprioristisch, nicht empiristisch gedeutet werden darf, ist von Kant nicht, wie Bruno Bauch meint, durch die Critik angedeutet, sondern lange vor ihr verlassen worden (vgl. Kantstudien XIX, 3, 312).

Nun hat das Lichtjahr 1769 für Kant die einzige Bedeutung gewonnen, ihm durch die „skeptische Methode" zwar nicht einen prinzipiellen Blickpunkt über das Ganze und seine

Abteilungen zu verschaffen, dennoch aber — man denke nur an jenes von Kant wiederholt gebrauchte Bild von der optischen Verifikation — ihm allseitigste Empfänglichkeit für das Phänomen der „Illusion des Verstandes" wachzuhalten. Auf dem Wege dieses über sich selbst hinausweisenden Suchens liegt die „Dissertation", die, „eilfertig" abgefaſst, nicht einmal die volle Spiegelung der derzeitigen Gedankenwelt Kants darstellt, geschweige denn den Umkreis seiner kaum aussprechbaren Gesichte andeutet. Es ist bezeichnend für diese und die nachfolgende Zeit, daſs Kant sich mit einer Reihe von Plänen trägt, die insgesamt nicht zur Ausführung kommen: es geht ihm wie jedem groſsen Werkschaffer; da er im Banne einer groſsen Sache steht, die ihn hat, nicht er sie, nimmt er alle Entschlüsse abzubrechen solange zurück, bis dem inneren Anspruch des Werkes ein Genüge geleistet ist.

Vergleicht man nun jene von verwunderten Fragen wie versonnenen Bedenken diktierten Gedankenführungen Kants in dem berühmten Briefe an Herz vom 21. Februar 1772, wo leise andeutend das „Gegebensein" aller Dinge schon auf die Sinnlichkeit „restringiert" wird (X, 125, 11. Zeile von unten), das „Denken" der Dinge aber immer noch freischwebend und also nicht „restringiert" gedacht, d. h. als „intellektuelle Erkenntnis" (X, 126, Z. 14/15 von unten) im Sinne der Dissertation festgehalten wird, kurz wo der Begriff der Erkenntnis noch nicht als die notwendige Durchdringungssphäre von Denken und Gegebensein der Dinge aufleuchtet, vergleicht man diese noch von der „unvermengten Erkenntnis vom Ganzen" nicht geleitete, wenn auch auf sie hinweisende Gedankenschwebe mit folgender Stelle aus dem Brief Kants an Herz vom 20. August 1777: „Seit der Zeit, daſs wir von einander getrennt sind, haben meine ehedem Stückweyse auf allerlei Gegenstände der philosophie verwandte Untersuchungen systematische Gestalt gewonnen und mich allmählig zur Idee des Ganzen geführt, welche allererst das Urteil über den Werth und den wechselseitigen Einfluſs der Theile möglich macht" (X, 189), so verspürt man gleichsam das freudige Aufblicken des groſsen Mannes, der sich hier zum erstenmal über den Erfolg seiner „architektonischen" Bemühungen mitteilt, mag der Zeitpunkt der ersten Sichtung dieses Ganzen auch bald

nach dem erstgenannten Brief an Herz anzusetzen sein. Und selbst das, was ihm — nach der Bemerkung des Briefes von 1777 — zur Zeit noch als ein „Stein im Wege" liegt, die Deutlichmachung dessen, wie die Kategorien die Erfahrung möglich machen, kurz die transscendentale Deduktion, welche ihm Humes Einwurf herausgelockt, nicht aber vorgearbeitet hatte, ist nach Kants ausdrücklicher Meinung dem „scharfsinnigen Manne" nur und deswegen als Veranlasser, nicht aber Vorwegnehmer der Deduktion zu danken, weil „er nicht alle Arten der Synthesis des Verstandes a priori systematisch übersah" (795), — ein „Mangel, den er doch mit allen Dogmatikern gemein hatte" (795). Im selben Sinne heifst es in der Einleitung der Prolegomena von Hume, dafs „er sich seine Aufgabe nicht im ganzen vorstelle, sondern nur auf einen Teil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann".

Diese fruchtbare Entgegensetzung vom Dogmatisch-Rhapsodischen und Kritisch-Architektonischen ist grundlegend für das Verständnis der Kantischen „Hauptabsicht". Offenbar fällt diese Alternative in kein Netz derjenigen „— Ismen", die man gemeiniglich für die Etikettierung von Philosophien bereit hält. In der Tat ist hiermit ein Grundmafsstab für jegliche Philosophie an die Hand gegeben, der in der Sprache der „— Ismen" übersetzt die Alternative: Totalismus-Partialismus liefern dürfte, welcher Grundgegensatz ebenso unentbehrlich, als meines Wissens bisher unbenannt geblieben ist. Wird nun — wie zu geschehen pflegt — die Kantische Art als architektonisch gerühmt, so ist es doch zumeist ein „Bewundern und Lächeln zugleich". Wenn auch Kants „Baulust" zuweilen wunderliche Aspekte gezeitigt hat, so ist solches nicht auf Kosten einer Überschätzung des Architektonischen überhaupt, sondern des Symmetrischen darin zu setzen. Das Symmetrische aber, weit entfernt mit dem Architektonischen zusammenzufallen, ist vielmehr der gefährlichste Feind der philosophischen Systematik. Schematisiert also Kant — was nicht selten geschieht —, so fehlt er nicht durch, sondern gegen Architektonik. Einer systematischen, aber unschematischen Beurteilung Kants sind ein für alle Mal die Wege gewiesen in dem klassischen Wort Kants: „Man mufs seine Beurteilung vom

Ganzen anfangen und auf die Idee des Werkes wie ihre Gründe richten. Das Übrige gehört zur Ausführung, darin manches kann gefehlt sein und besser werden" (R. 47).

Daher ist die nächste Aufgabe, dieser Idee, die und nur die das Ganze der Kantischen Leistung befafst, nachzugehen: es ist besser, auch auf die Gefahr eines teilhaften oder verschränkten Anblickes hin den Umrifs zu wagen, als ohne solche Unterzeichnung des Ganzen mit einer Zusammenstellung einzelner Partien aufzuwarten, deren Anordnungsprinzip — also das dieser Untersuchung Eigentümliche — unerörtert bliebe.

Ein ganz neuer Begriff der Erkenntnis — und damit eine neue „Theorie der Erfahrung", nicht aber umgekehrt — ist es, der die Critik von der Dissertation trennt. Er leistet, was Lambert lediglich gefordert, Kant seit dem Aufdämmern der „antinomischen Methode" mit einziger philosophisch-langsamer Leidenschaft erstrebt hatte: „das Scandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben" (XII, 255). Dadurch also, dafs Kant „eine Illusion des Verstandes" vermutete, die sich hinter den Antinomien verbirgt, wurde er „zuerst aus dem dogmatischen Schlummer aufgeweckt und zur Critik der Vernunft selbst" (XII, 255) hingetrieben: allein diese erste Loslösung vom Dogmatismus erwirkte nur den fundamentalen Unterschied von Sinnlichkeit und Verstand, nicht aber die fundamentale Durchdringung beider im Erkenntnisbereich und also die Grenzbestimmung des Verstandes. Aber auch von Hume bekennt Kant, dafs er ihm „vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer" unterbrochen habe. Wie ist dies zu verstehen? Kant würde sich widersprochen haben, wenn beide Male derselbe „dogmatische Schlummer" gemeint wäre.

Ohne sich durch bestimmte Zeitangaben festzulegen, kann man den Zeitraum von 1769-1781 durch zwei Perioden der Ursprungsbetrachtung der Erkenntnis aufteilen, deren erste die Erkenntnisstücke der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, namhaft und bestimmbar macht, den Verstand dagegen „negativ" bestimmt, deren zweite eine positive „Ausmessung" auch des Verstandes liefert. Es liegt auf der Hand, dafs dieser Zweiheit eine Zweiheit von Gültigkeitsbetrachtungen entspricht, deren letzte erst hinreichend genannt werden darf, da erst bei ihr die Voraussetzung jeder echten Gültigkeitsbetrachtung, die

Vollendung der Ursprungsbetrachtung, erfüllt ist. Daraus folgt ohne weiteres, dafs die erste Periode der Gültigkeitsbetrachtung unsystematisch gegen die zweite ist; wenn Kant sie daher als „dogmatischen Schlummer" in Einklang mit dem oben dargelegten Sprachgebrauch (vergl. S. 15 ob.) bezeichnet, so fällt sie ersichtlich keineswegs mit dem „dogmatischen Schlummer" zusammen, der notwendig vor die erste Ursprungsbetrachtung gehört.

Die kritische „Hauptfrage", welche lautet: „Was und wieviel kann Verstand und Vernunft frei von aller Erfahrung erkennen?" (A, XVII), wird erst beantwortbar durch den vielerorts ausdrücklich „exponierten", allerorts in der Critik verwandten Begriff der „Erkenntnis". Dem unbefangenen Leser der Critik erscheint dieser Begriff als eine für Kant selbstverständliche Voraussetzung, mit der das Ganze seiner Leistung steht oder fällt. Das ist richtig; nur wurde erst allmählich diese Voraussetzung zu einer selbstverständlichen und die Nachwirkungen dieser Entwicklung sind nicht nur in sprachlichen Schwankungen, sondern auch in einer Reihe „selbstgemachter Schwierigkeiten" deutlich fühlbar. Umso wichtiger ist es für unsere Darlegung des „neuen" Erkenntnisbegriffes, den Standort der Dissertation vorauszuschicken.

In der Dissertation, „diesem noch sehr mangelhaften Versuch" (X, 94) — wie er an Lambert die eigene Leistung beurteilend und zugleich auf die Zukunft hinweisend schreibt — ist die Welt der theoretischen Erkenntnis aufgeteilt in sinnliche und intelligibile, weil es zwei verschiedene Erkenntnisarten gibt: „cognitio sensitiva" und „cognitio intellectualis seu rationalis". Sind diese auch verschiedenen Ursprungs, so sind sie doch nicht gänzlich geschieden. Die Cognitio intellectualis hat übergreifenden Charakter. Zwar duldet die Eigentümlichkeit der „intuitus puri" Raum und Zeit, dafs die Intellectio d. i. der Verstandesgebrauch im Sinnlichen nur logisch ist, hat aber dafür bei dem sich selbst genügenden realen Gebrauch im Intelligibilen nicht mitzusprechen, obwohl Raum und Zeit „in Betracht der empirischen Erkenntnisse und aller Gegenstände der Sinne sehr real" (X,94) sind (diese Erklärung an Lambert ist eigentlich schon eine Vorwegnahme der Beantwortung seines bekannten Einwurfes in der Critik). „Wenn

aber etwas garnicht als ein Gegenstand der Sinne, sondern durch einen allgemeinen und reinen Vernunftbegriff als ein Ding oder eine Substanz überhaupt, etc. gedacht wird, so kommen sehr falsche positionen heraus, wenn man sie den gedachten Grundbegriffen der Sinnlichkeit unterwerfen will" (X, 94). In diesem Satz ist der grofse Gegensatz zur Critik trefflich gefafst. Denn die Kritik würde hinter „Sinnlichkeit" fortfahren müssen: „nicht unterwerfen will". Dieses über sich selbst hinausweisende Doppelverhältnis beider Erkenntnisarten zu einander, derart, dafs die sinnliche nur von den Dingen gilt, wie sie erscheinen, die intellectuelle aber von denselben Dingen, wie sie sind, obwohl aller Beitritt der intellectuellen Erkenntnis zur sinnlichen diese nicht intellectuell zu machen vermag, läfst Kant übersehen, dafs er gerade in der 1. Sektion der Dissertation, die er mit der 4ten Lambert gegenüber für „unerheblich" bezeichnet[1]), die notwendige Unvollendbarkeit der „synthesis und analysis quantitativa", mithin die „Illusion" einer absoluten Totalität solcher Reihen aus dem Quantum infinitum (in Bezug auf die Synthesis) und Quantum continuum (in Bezug auf die Analysis) ableitet und damit die Angewiesenheit des Verstandes auf die Sinnlichkeit im Grunde einräumt. So kann denn auch in der Dissertation zum erstenmal in Kants Abhandelungen die absolute Totalität als die von Kant entdeckte „crux metaphysicorum" bedeutsam genug denselben „Ehrentitel" erhalten, der nach Kants Bemerkung in den Prolegomena „Humes problematischen Begriff, nämlich dem Begriff der Ursache" (§ 29) als einer von Hume entdeckten crux zukommt. Wir hatten schon einmal auf das Oscillieren der Dissertation um eine nur erst dunkel gewufste Mitte hingewiesen: das ist der Erkenntnisbegriff der Critik und das Ganze der Erfahrung als der durch ihn abgesteckte unendliche Bereich der theoretischen Vernunft.

Es ist daher nicht verwunderlich, wenn die Dissertation als Ganzes, die wirklich nicht nur in der 2., 3. und 5. Sektion „erheblich" ist, weder grofse Verbreitung noch anhaltende

[1]) Allerdings mufste Kant solange das Erhebliche dieser Gedankenführung verkennen, als er daran festhielt, das Denken für eine Art des Erkennens, also für ein Erkennen zu halten.

Teilnahme weniger Denker gefunden hat, da Kant den inneren Treffpunkt des Ganzen, soweit er ihn gesichtet, nicht deutlich machen, soweit er ihn noch nicht erblickt, überhaupt nicht zur Darstellung bringen kann. Ja sieht man lediglich auf das Verhältnis der beiden Erkenntnisarten zu den Erscheinungen und Dingen an sich selbst, diese These, die Kant schon im Brief an Herz von 1772 recht dunkel findet, so kann man rekonstruierend einem Kenner der Dissertation, der zugleich den Vortrag Abraham Gotthelf Kaestners: „Über sinnliche Wahrheit und Erscheinung" in der „deutschen Gesellschaft" am 23. März 1771 hört, keinen Vorwurf daraus machen, wenn er den Kantischen Standpunkt mit folgenden Worten Kaestners identifiziert: „Für die Sinne gehört nur Wahrheit in den Erscheinungen. Was in den Sachen selbst wahr ist, das lehrt uns nur der Verstand; er lehrt uns davon sehr wenig, aber genug für unsere jetzigen Bedürfnisse". (A. G. Kaestner, Vermischte Schriften, Zweiter Teil, Neue vermehrte Auflage, Altenburg 1783, pag. 381.)

Die Critik zeigt ein gänzlich verändertes Bild: es gibt nur eine Art Erkenntnis, die nämlich, in welche Sinnlichkeit und Verstand gleicherweise als Coefficienten eingegangen sind; daher gibt es auch nur eine „Welt" als Erkennbares, nämlich die Natur d. i. der Inbegriff der auf Gesetze bringbaren Erscheinungen. Die früher dem Verstande vorbehaltene Welt ist aber nicht verschwunden, nur ist sie zwar denkbar, aber ohne Anschauung, demnach nicht gebbar und also unerkennbar; für die praktische Philosophie ist damit — und hier wird die Architektonik als „systembildender Faktor" recht sichtbar — eine Stelle nach Art der Topik gesichert (R. 1318: „Der mundus vere intelligibilis ist mundus moralis".) Kant hat der Sinnlichkeit also wie dem Verstande den ihnen anmafslich gemeinsamen Index: Erkenntnis genommen, um der Erkenntnis den Doppelindex: Sinnlichkeit-Verstand zuzuteilen (früher: sowohl der Verstand als die Sinnlichkeit sind Erkenntnis — jetzt: die Sinnlichkeit wie der Verstand sind Erkenntnisstücke).

Am schönsten spiegelt sich diese Wandelung in Kants Auffassung der mathematischen Erkenntnis. In der „Preisschrift" ist es die willkürliche Spontaneität, die der Mathematik ihre Apriorität und Evidenz gibt, in der Dissertation bleibt

alle Mathematik trotz der Hinzukunft eines blofs subordinierenden Verstandes Cognitio sensitiva; in der Critik heifst es: „Die mathematische Erkenntnis ist synthetische, aber rationale Erkenntnis“ (750). Denn empirisch-synthetisch ist sie nicht, analytisch-rational wie die Philosophie auch nicht, also bleibt nur der obige Doppelindex übrig.

Der verschiedene Ursprung des Sinnlichen und Rationalen hatte Kant zunächst die Frage nach der Geltung beider Sphären verschieden beantworten lassen. Nun da er sie als Durchdringungsprinzipien einer Sphäre fafst, mufs gezeigt werden, dafs die beiden für die eine Erkenntnissphäre durchgängig Geltung besitzen und nicht darüber hinaus. Dies kann aber, da sie beide nicht voneinander abgeleitet werden können, nur eine gegenseitige Unterordnung des einen unter das andere und umgekehrt leisten oder — mit den Worten Kants — beide Felder begrenzen einander, ohne sich selbst zu erweitern, aber doch so, dafs die Art, wie die Sinnlichkeit den Verstand einschränkt, anders ist als die Art der Begrenzung der Sinnlichkeit durch den Verstand. Denn da durch den Verstand allein Gegenstände „gedacht“, durch die Sinnlichkeit allein Gegenstände „gegeben“ werden können, so ist der Anteil beider Sphären an der Gegenständlichkeit gleich wichtig, aber verschieden zu denken. So mufs Raum und Zeit den Grund der Möglichkeit der Synthesis ausmachen, die Kategorien aber dem Synthetisierten Notwendigkeit und Allgemeinheit verschaffen: die Synthesis ist so durch Raum und Zeit „bestimmt“, ohne nicht doch auch ihrerseits für Raum und Zeit „bestimmend“ zu sein. Es kann daher von einer „Realisierung“ (187) des Verstandes durch die Sinnlichkeit, eines „objektiv Machens“ (XI, 333; Üb. XIX, 451, 470) der Sinnlichkeit durch den Verstand gesprochen werden, weil die Grundbehauptung immer die ist: allein Erkenntnis verschafft „objektive Realität“. Dieses ganz merkwürdige Phänomen, dafs die Unableitbarkeit von Raum und Zeit es nicht verbietet, beide auch als „Objecte“ vorzustellen, sie also den Kategorien zu unterwerfen und umgekehrt die Kategorien zu „realisieren“, wie es der offizielle Schematismus wunderlich genug zu leisten glaubt, erklärt sich aus der spät und allmählich errungenen Einsicht, die einst einseitig als Erkenntnis-

arten verknüpften Felder nunmehr als gegenseitig verpflochtene Constituentien ein und derselben Erkenntnis zu zeigen — mithin ihre gegenseitige Unableitbarkeit nicht „chemisch“,[1]) sondern architektonisch-topisch zu fassen. Ist dem so, dann bekommt jene den Rationalisten befremdende Unmöglichkeit, auch „nur eine einzige Kategorie real definieren zu können, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen, herabzulassen“ (300) seine Tiefe: um zu bestimmen, was die Kategorien für die Erkenntnis d. i. die Sphäre des Objektiven, überhaupt bedeuten, mufs ich sie mit Hilfe dessen definieren, was ihnen den Vollwert: Erkenntnis gibt, also mit Hilfe der Sinnlichkeit (dafs es vice versa den „Definitionen“ von Raum und Zeit ähnlich ergeht, wird im Schlufskapitel der Arbeit angedeutet). Dieses Aufeinanderangewiesensein beider Erkenntnisquellen ergibt aber für Kant auch eine Verschiebung des Verhältnisses der Erkenntnis zu Erscheinung und „Sache an sich selbst“. Obwohl nämlich mit jenem früher blofs logischen Verstandesgebrauch in der Sinnlichkeit nunmehr Ernst gemacht wird, folglich der Erkenntnisbereich auf den Umfang der früheren Cognitio sensitiva einschrumpft, behält der Bereich des Denkens zwar seinen logisch schrankenlosen Raum; allein der reale Verstandesgebrauch in ihm ist versagt. So ist die Sphäre des Gedachten zwar gröfser als die des Auch-Gedachten (das ist die Sphäre der Erkenntnis, vergl. 186); nun könnte aber das Gebiet der Erscheinungen,

---

[1]) Kant gebraucht zwar hier und da das Bild des Chemikers, um die Reinheit der Absonderung zu illustrieren. Im übrigen erklärt er sich aber so: „Die Chemiker sind allein im Besitz, etwas zu abstrahieren, wenn sie eine Flüssigkeit von anderen Materien ausheben, um sie besonders zu haben; der Philosoph abstrahiert von demjenigen, worauf er in einem gewissen Gebrauche des Begriffs nicht Rücksicht nehmen will“ (VIII, 199. Anm.). Kants Erkenntnisbegriff als die Durchdringung von Verstand und Sinnlichkeit ist die beste Entkräftung des Vorwurfes einer Zerstückung des Untrennbaren (vergl. R. 465). So trifft Goethes Bemerkung an Jacobi (vom 23. November 1801) über die blofs trennende Philosophie nur die Kantianer, nicht aber Kant im Prinzip. Ebensowenig tangiert Kant die auf ihn gemünzte Bemerkung Bergsons: „Ich kann mir nie vorstellen, wie Schwarz und Weifs einander durchdringen, wenn ich nicht Grau gesehen habe“ (Einführung in die Metaphysik, pag. 55). Das ist ersichtlich Kants eigene Behauptung.

als die Sphäre des Auch-Gedachten, als nicht begrenzt und damit nicht als diese Erscheinungswelt unter Sphären überhaupt, sondern als der Bereich beansprucht werden, stände nicht dem Teilbereich des Auch-Gedachten sein Komplement des Blofs-Gedachten zur Seite. Dadurch „warnt" der Verstand die Sinnlichkeit, „dafs sie sich nicht anmafse, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen" (344). Die Erscheinungen nun, sie mögen als der „unbestimmte Gegenstand" der empirischen Anschauung oder der bestimmte der Erfahrung erwogen werden, sind der Grundbegriff Kants für die empirische Anschauung: denn sie zeigt sich im architektonischen Plan des Ganzen als Bürger zweier Welten — der Erkenntniswelt, in der sie die „besonderen Naturgesetze" allererst ermöglicht, das Gesetzmäfsige an ihnen allerdings der reinen Anschauung und dem Verstande mit verdankend; — der Welt der Dinge an sich selbst, die als wirkend gedacht werden müssen, sonst wäre „Rezeptivität" unerklärlich. So ist die Erscheinung auch ihrer empirisch-„zufälligen" Seite nach systematisch d. h. a priori geborgen: sie kann in der einen Welt kein Bürgerrecht erwerben, wenn sie es nicht in der anderen nachzuweisen vermag.

Also nicht nur die Sinnlichkeit „realisiert" den Verstand, indem sie ihn zugleich „restringiert" (187), sondern auch der Verstand schränkt die Sinnlichkeit ein, indem er sie „begrenzt": „Unsere kritische Deduktion schliefst dergleichen Dinge (blofse Verstandeswesen) auch keineswegs aus, sondern schränkt vielmehr die Grundsätze der Aesthetik dahin ein, dafs sie sich ja nicht auf alle Dinge erstrecken ((344: alle Dinge ohne Unterschied)) sollen, wodurch alles in blofse Erscheinung verwandelt werden würde . . ." (Prolegomena § 32).

An dieser Stelle wird auch der architektonische Ort des Kantischen Lehrbegriffs der Aesthetik: „Idealismus" (den Kant bezogen auf den Idealismus „in recipierter Bedeutung" prägnant seinen „scheinbaren Idealism" [L. Bl. D. 24, 260] nennt) sichtbar. In der Dissertation war er ein Mittel, die Sinnlichkeit vom Verstande abzuhalten, damit ihre „Beimischung" zur reinen Erkenntnis des mundus intelligibilis sorglich verhütet werde. In der Critik ist er ein Mittel dagegen, aus der Unerkennbarkeit der Sachen selbst nicht den

Schlufs ihres Nichtdaseins zu ziehen, „wodurch alles in blofse Erscheinung verwandelt werden würde“. In diesem Sinne sagt Riehl, dafs der transscendentale Idealismus Kants gegen die Dissertation gesehen „ein Mittel der Einschränkung der reinen Erkenntnis“ ist, „das Dasein der Dinge in dieser ganzen Entwickelung aber nicht in Frage komme“. (Kritizismus I, pag. 395). Nach der positiven Seite ist dieser „Lehrbegriff“ ein Mittel der Erstreckung von Raum und Zeit über die ganze Sphäre der einen Erkenntnis (der positive Gegensatz zur Dissertation, welche die Erstreckung lediglich über die Cognitio sensitiva zuläfst) — und damit die Einschränkung des Erkennbaren durch eine notwendig denkbare, doch unerkennbare Gegenhälfte. Also ist dieser „eigentlich kritische“ Idealismus „von ganz eigentümlicher Art, nämlich so, dafs er den gewöhnlichen umstürzt, dafs durch ihn alle Erkenntnis a priori, selbst die der Geometrie, zuerst objektive Realität bekommt“. (Prolegomena, Anhang).

Indem wir unsere Darstellung über das unlösliche Verhältnis von der Leistung des neuen Erkenntnisbegriffes und der durch die Critik vertieften Bedeutung, die dem Lehrbegriff des Idealismus in dieser Hinsicht zukommt, zusammenfassen, müssen wir sagen: für die Beantwortung der bekannten Hauptfrage der Critik leistet der neue Erkenntnisbegriff das, was der Titel des kritischen Idealismus besagt. Nämlich unabhängig von aller Erfahrung (aller sinnlichen) erkennt Verstand und Vernunft nichts, in Verbindung damit alles, was nur verlangt werden kann: Natur-Sinnenwelt. Diese negative Beantwortung der „Hauptfrage“ ist danach gegeben mit der positiven Antwort des Gegenteils derselben. Also ist der „transscendentale Idealismus“ zugleich der „Schlüssel zur Auflösung der cosmologischen Dialektik“. Dieser Lehrbegriff, der sich in der Critik wie das „einzige Mittel“ ausnimmt, „alle jene merkwürdigen Auftritte der Antinomie der Vernunft“ als eine „Illusion des Verstandes“ begreifbar zu machen, hat seine Entstehung, wie wir wissen, gerade dem zu verdanken, das von seiner endgültigen Gestalt vernichtet wird: eben jener Antinomie der Vernunft. In der Dialektik also mufs der neue Erkenntnisbegriff, dessen ebenso notwendige als mühsame Ausfaltung die bereits 1772 in dem Brief an Herz angekündigte „Critik der

reinen Vernunft“ so lange hintangehalten hat, seine ganze Fruchtbarkeit erweisen, er mufs deutlich machen können, warum z. B. „Weltgröfse“ (die Dissertation behauptet bezeichnenderweise noch ein „quantum mundanum limitatum“, II, 416) ein Begriff sei, durch den „garnichts gedacht wird“.

Hiermit glaubten wir im Aufrifs „den ganzen Plan architektonisch d. i. aus Prinzipien“ (27) entwerfen zu sollen, um die zu verhandelnden Schwierigkeiten nicht an einem Ort aufzusuchen, wo sie nicht hingehören und ihre Lösung nicht in einem Sinne zu versuchen, welcher aufserhalb der von Kant verzeichneten Gesamtsphäre liegt.

„Betreffs der Aesthetik beginnt man in der letzten Zeit sich über zweierlei einig zu werden: einmal über einen Widerspruch zwischen Aesthetik und Analytik, dann über die Verwandtschaft der Aesthetik mit der Dissertation.“ (Fritz Heinemann, Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit, Giefsen 1913, pag. 40). Diese Wertung der Aesthetik als eines Atavismus aus der Zeit der Dissertation und damit als eines Fremdkörpers in der Critik kann keine Zustimmung von denen erhoffen, die das architektonische Gefüge der Critik ernst nehmen. Denn die Aesthetik, auf die sich Analytik wie Dialektik berufen, ist derart mit dem Ganzen baulich verhaftet, dafs ihre Loslösung zugleich den Gesamtbau zu Falle bringt. Gleichwohl kann dieser Standpunkt der „Analytik“ sich auf eine Reihe grofser Schwierigkeiten berufen, die durch die Hypothese einer solchen historischen Schichtung innerhalb der Critik zumindest eine Erklärung finden im Sinne eines Kausalzusammenhanges. Damit ist aber eingeräumt, dafs der Versuch einer hier zunächst einzig und allein zuständigen Sachdeutung gescheitert ist; denn erst auf Grund einer so mifsglückten Auslegung nimmt man zu Geschehenszusammenhängen seine Zuflucht. Dieser historischen Schichtungshypothese widerspricht nun aber die Tatsache, dafs Kant seit der ersten Auflage der Critik in unzweideutiger Weise — so gegen Eberhard, Kaestner, Beck — die Position bis an sein Lebensende festgehalten und verteidigt hat, welche der Aesthetik ein gleiches Mafs von Bedeutung zuerkennt, wie der Analytik und Dialektik, kurz wie der Logik. Sollte der grofse Denker, dessen wunder-

volle Spätreife jugendlichen Starrsinn belächelt, weniger hellhörig gegen die Grundforderungen seiner Philosophie gewesen sein, als seine ihn bewundernden Ausleger? — Aber es ist noch die Frage, ob eine Deutung der Ästhetik, die alles sachlich dazu gehörige Quellenmaterial auf die Goldwage legt, notwendig scheitern mufs.

Welches sind nun die Schwierigkeiten, die von jeher der „Apologie der Sinnlichkeit" und damit dem Verständnis der Ästhetik hinderlich gewesen sind?

Die in der Ästhetik beheimateten Bestimmungen von Raum und Zeit als „unendlicher gegebener Gröfsen" sind jederzeit als mit vielen Äufserungen Kants schlechthin unvereinbar angesehen worden.

Und doch hat Kant gerade diese Behauptung in dem bekannten Aufsatz gegen Kaestner (veröffentlicht von Dilthey) einer völligen Aufrechterhaltung für nötig und würdig befunden, also auf der Höhe seiner Schaffenskraft, im Jahre 1790, eben jenen Standpunkt bewufst eingenommen, den die Critik in der Ästhetik liefert. Trotzdem wird in der Kritik der Urteilskraft in § 26 Unendlichkeit als etwas Gegebenes a limine abgewiesen. Allein die unerschütterliche Betonung des gegebenen Unendlichen ist bereits in der Dissertation zu finden: „... nonnisi dato infinito tam spatio quam tempore, spatium et tempus quodlibet definitum limitando est assignabile ..." (II, 405). Läge die Sache so einfach, wie es hiernach scheint, so hätten wir es mit unwiderruflichen Widersprüchen zu tun.

Allein wir haben es hier weder mit blofs Hingesagtem aufzunehmen noch sind diese wichtigen „Wörter" eindeutige Termini. Berühmt — um nicht zu sagen berüchtigt — ist Kants Vorliebe zu lateinischer Terminologie; weniger bekannt dürfte aber ein von Kant vielfach hervorgehobenes Bedürfnis, das aus der Sache, nicht blofs aus dem Milieu Kants herzuleiten ist, sein. Obwohl ein ausgezeichneter Verdeutscher, wo es angeht (z. B. Metabasis eis allo genos = Absprung), ist er so sprachkonservativ, dafs er vor zu gewaltsamen Neubildungen zurückbebt (vgl. R. I, 26). So bedauert er — mit Recht — nur das eine Wort: „Erklärung" für Exposition, Explication, Declaration und Definition zu haben (758). Ja er sieht gerade darin einen Vorteil der Deutschen Sprache gegenüber der Fran-

zösischen und Englischen, dafs sich in ihr alles Fremde vom Einheimischen abhebt, wodurch ein grofser Reichtum der Unterschiede erzeugt, die Sprache daher sehr bestimmt wird (R. I, 25). Es liegt somit im Wesen der Sache, dafs er seiner allerorts verwendeten lateinischen Terminologie die Festigkeit seiner Unterschiede zu danken hat, soweit man einer philosophischen Terminologie nur zu Dank verpflichtet sein kann. So gewahrt man in der Critik eine häufige Beifügung lateinischer Termini. Aber nicht nur dieses: gerade an einer höchst wichtigen, für uns ebenso aufschlufsreichen als problemhäufenden Stelle, der Anmerkung zur Thesis der zweiten Antinomie, wird grundlegend über Raum und Zeit nur in den lateinischen Termini: „Totum“, „Compositum“ verhandelt; der deutsche Ausdruck: „Ganzes“ ist für Kants Sprachgefühl philosophisch vieldeutig. Ein Beweis dafür, wie stark Kant in lateinischen Termini dachte, ist dieser: Beck gegenüber macht er geltend als ein Bedenken gegen dessen Terminus: „Beylegung“: „Ob Sie das Wort Beylegung auch wohl im Lateinischen ganz verständlich ausdrücken könnten?“ (XI, 496).

Für das vorliegende Problem spielt nun die peinliche Beachtung der lateinischen Terminologie die allergröfste Rolle. So ist der Passus: „unendlich gegebene Gröfse“ zunächst recht vieldeutig. Gröfse: Quantum-Quantitas; unendlich: Infinitum-Indefinitum; gegeben: cogitabilis-dabilis. Da der Weg der Wahrheit auch in Sachen der Philosophie recht schmal zu sein pflegt, so unterlassen wir es hier, die mathematische Proportion der Wegbreiten von Irrtum und Wahrheit — welches Verhältnis sich aus der Kombination der angegebenen Elemente ergibt — auszufinden. Ferner ist die Scheidung: „Continuum“ — „Discretum“ wohl zu erwägen und ihr genauer Ort in dem Quantum-Quantitasbereich zu ermitteln. Ebenfalls ist der „extensiven“ und „intensiven Gröfse“ Aufmerksamkeit zuzuwenden. Aber nicht genug damit: die Kategorien der Quantität sind bekanntlich: Einheit, Vielheit, Allheit; welche kommen für vorliegende Frage in Betracht? Übrigens ist zu beachten, dafs Kant einen „dritten“ Begriff von „Gröfse“ kennt: in der Kategorientafel der Prolegomena setzt er zu „Vielheit“ in Erläuterungsklammern hinzu: „die Gröfse“. Kein Zweifel — wir befinden uns in dieser Frage an einer Problemhäufungsstelle

(so erwähnt Riehl die „Schwierigkeit, die sich gegen die Vorstellung eines reinen der Anschauung baren Gröſsenbegriffs erhebt“ [a. a. O. pag. 542]).

Der Begriff der „Unendlichkeit“ ist für Kant kein ursprünglicher, auch kein eindeutiger; weit entfernt aber von Kant dazu verdammt zu sein, über seinem Ort zu kreisen, ist er vielmehr in eine fertige Begriffswelt so eingegliedert, wie es die verschiedenen Bezüge zu den ursprünglichen Begriffen der Erkenntnis erheischen. Er selbst jedoch verschafft keinen zentralen Anblick der Kantischen Lehre, da er nicht tragendes, sondern getragenes Glied des Ganzen ist.

Aus der oben angedeuteten Problemverschlingung geht für den nächsten Schritt hervor, daſs die Hineinnahme des doppeldeutigen „Gröſsenbegriffes“ in den bereit liegenden Erkenntnisbegriff zu untersuchen ist: dies ist Aufgabe des zweiten Kapitels. Es wird sich dabei zeigen, daſs die lateinische Terminologie der Deutung die wichtigsten Wege weist: wir glauben sie daher nicht als „scholastische Barbarei“ belächeln zu dürfen. Wenn es nicht die Sache Kants ist, in „der phantasievollen, aber bloſs schimmernden Denkungsart der Morgenländer“ zu glänzen, da diese „den Einfluſs des Verstandes schwächt“, so gilt dies erst recht für eine mit Schwierigkeiten kämpfende Kantdeutung, welcher die Wahrheit des Kantischen Wortes vorschwebt: „Wenn sich die eigentümlichen Wörter verlieren, so verschwinden allgemach die Begriffe.“

II.

Quantum und Quantitas.[1]

Es gibt kein quantum discretum, sondern quantitatem discretam. (R. 1032).

Es ist allbekannt, dafs die Quantität in der Kant zugänglichen Tradition so der Qualität entgegengesetzt wird, dafs diese der Philosophie, jene der Mathematik als Gegenstand vorbehalten bleibt.

Wie steht nun Kant zu dieser Scheidung und Zuordnung? Nach dem vorigen Kapitel möchte es so scheinen, als denke er „seiner eigenen Absicht entgegen", wenn er die „Gröfse" in welcher Weise auch immer in der Philosophie behandelt, uneingedenk seiner berühmten Warnung: „Es ist nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen in einander laufen läfst."

Dreimal hat sich Kant über das Verhältnis von „Gröfse" und Philosophie in hervorstechendem Mafse geäufsert: Die Stelle aus der Methodenlehre der Critik lautet: „Diejenigen, welche Philosophie von Mathematik dadurch zu unterscheiden vermeineten, dafs sie von jener sagten, sie habe blofs die Qualität, diese aber nur die Quantität zum Object, haben die Wirkung für die Ursache genommen. Die Form der mathematischen Erkenntnis ist die Ursache, dafs diese lediglich auf Quanta gehen kann. Denn nur der Begriff von Gröfsen läfst

[1]) Es ist eine wichtige Aufgabe der Geschichte der Terminologie, die durch die Sonderstellung der Systeme der Philosophie mitbestimmte Verschiedenheit des oft auftretenden Gegensatzes: Quantum-Quantitas zu verzeichnen, z. B. den ganz anders gemeinten Gegensatz bei Hegel gegen den Kantischen abzugrenzen. Übrigens wird dieser Gegensatz auch von mathematischer Seite, so von Hankel, benötigt.

sich construiren, d. i. a priori in der Anschauung darlegen; Qualitäten aber lassen sich in keiner anderen als empirischen Anschauung darstellen. . . . Übrigens handelt die Philosophie eben sowohl von Gröfsen, als die Mathematik, z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit u. s. w. Die Mathematik beschäftigt sich auch mit dem Unterschiede der Linien und Flächen als Räumen von verschiedener Qualität, mit der Continuität der Ausdehnung als einer Qualität derselben. Aber, obgleich sie in solchen Fällen einen gemeinschaftlichen Gegenstand haben, so ist die Art, ihn durch die Vernunft zu behandeln, doch ganz anders in der philosophischen als mathematischen Betrachtung. Jene hält sich blofs an allgemeinen Begriffen, diese kann mit dem blofsen Begriffe nichts ausrichten, sondern eilt sogleich zur Anschauung . . . (742/743)". Ferner R. 75: „Die Mathematik unterscheidet sich nicht von der Philosophie durchs Object, beide betrachten die Gröfse, sondern durch den Modus cognoscendi. Dieser aber bestimmt den Unterschied der Objecte (Dynamisches Principium). Die Philosophie handelt so weit von Gröfse, als man durch blofse Begriffe fortkommen kann, und die Mathematik so weit von Qualitäten, als die blofse Anschauung reicht, z. B. jene von der Frage der einfachen Teile, diese von der Ursache der Gravitation des Mondes". Endlich und drittens R. 1762: Die philosophische Erkenntnis von Gröfse bestimmt dieselbe aus der Idee der omnitudinis (totum absolutum) limitando, folglich das omnisufficiens durch das oppositum aller Limitationen. Die mathematische Erkenntnis fängt nicht vom absoluten Ganzen an, sondern vom respectiven und bestimmt aus den Teilen das Ganze, ((dann wieder der „modus cognoscendi" als verschiedener))." Zunächst ist darauf hinzuweisen, dafs die in beiden Reflexionen behandelten Teil-Ganzesbeziehungen, die in einer durch die ganze vorliegende Arbeit erst zu klärenden Weise mit der „Totalität" und „Unendlichkeit" der erstzitierten Stelle zusammenhängen, schon hier zu einer eingehenden Untersuchung aufriefen, wenn nicht der Kernabschnitt unserer Darstellung: „Totum und Totalitas" sich das Recht dazu vorbehielte. Damit ist zugleich gesagt, dafs das vorliegende Kapitel einführenden und auf besagten Teil notwendig hinführenden Charakter besitzt.

Die Critik schärft ein: „sogar die Möglichkeit der Mathematik mufs in der Transscendental-Philosophie gezeigt werden" (761). Da nun Mathematik als Erkenntnis a priori durchsichtig gemacht werden soll, sie selbst aber auf „Quanta" geht, so mufs gezeigt werden, welche Rolle der „Gröfsenbegriff" in den ursprünglichen Anteilen und der Gültigkeit dieser Erkenntnis spielt. Dies kann nur so weit geschehen, „als man durch blofse Begriffe fortkommen kann", da man sonst in den seiner Möglichkeit nach zu betrachtenden Bereich der Mathematik selber gerät. Die erste Frage ist also die: Wie verhält sich Quantum und Quantitas zu Verstand und Sinnlichkeit?

Aber — so wird man mit Recht fragen — hat Kant denn überhaupt den Unterschied, den wir so betonen, an nachweisbarer Stelle geltend gemacht und ihn nicht vielleicht den Distinctionen beigerechnet, die er gelegentlich der Unterscheidung von Compositum reale und ideale als „nur subtil" abtut? Auch ohne die aufserordentliche Beihilfe der „Reflexionen" und „Losen Blätter" dringt die Critik sichtbar genug auf diesen Unterschied.

Ohne uns auf die Schwierigkeiten des „Subsumtionsschematismus (ein Ausdruck von Curtius, vgl. dazu weiter unten) einzulassen — in diesem dunkelen Abschnitt unterscheidet Kant das „reine Bild aller Gröfsen (quantorum)" von dem „Schema der Gröfse (quantitatis)" (182). Pag. 204 der Critik erfährt dieser Unterschied eine fundamentale Beleuchtung: Von den Axiomen der Geometrie heifst es: „Dies sind die Axiomen, welche eigentlich nur Gröfsen (quanta) als solche betreffen". Nun fährt Kant unmittelbar fort: „Was aber die Gröfse (quantitas) d. i. die Antwort auf die Frage: wie grofs etwas sei betrifft, . . ." so gibt es in der Zahlwissenschaft — das ist der Sinn der folgenden Ausführung — eigentlich keine Axiome. Ob diese Zuordnung von Quantum-Geometrie, Quantitas — „allgemeine Arithmetik" für Kant nur die Abbreviatur eines ungleich komplizierteren Verhältnisses ist oder nicht, ist erst in Kapitel V zu entscheiden. Die Critik liefert noch zwei ausdrückliche Stellen für die grundlegende Unterscheidung von „Quantum" und „Quantitas". Pag. 745 heifst es: „Die Mathematik aber construiret nicht blofs Gröfsen (quanta), sondern auch die blofse Gröfse (quantitatem) wie

in der Buchstabenrechnung . . .“ Pag. 748: „Nun ist von aller Anschauung keine a priori gegeben, als die bloſse Form der Erscheinungen, Raum und Zeit; und ein Begriff von diesen als Quantis läſst sich entweder zugleich mit der Qualität derselben, (ihre Gestalt), oder auch bloſs ihre Quantität (die bloſse Synthesis des gleichartig Mannigfaltigen) durch Zahl a priori in der Anschauung darstellen, d. i. construiren.“ Wären diese ausdrücklichen Betonungen der lateinisch eindeutigen Termini: Quantum-Quantitas für das vieldeutige deutsche Wort „Gröſse“ in der Critik nicht anzutreffen, ein Ausdruck im Beweis der Thesis der ersten Antinomie würde zumindest stutzig machen: „Gröſse eines Quanti“ (454); denn Quantum eines Quanti gibt keinen Sinn, wie sich von selbst versteht (vergl. auch R. 669).

Nunmehr können wir uns der architektonischen Beheimatung des Quantum-Quantitas-Verhältnisses im Erkenntnisbegriff zuwenden. Zwei recht prägnante Stellen der Prolegomena treten für die Zugehörigkeit der Quantitas zum Verstande ein: „Der Grundsatz, die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten setzt voraus, daſs die Linie unter den Begriff der Gröſse subsumirt werde, welcher gewiſs keine bloſse Anschauung ist, sondern lediglich im Verstande seinen Sitz hat . . .“ (§ 20). Ferner daselbst § 60: „Denn in der Mathematik kann ich alles das durch mein Denken selbst machen (construiren), was ich mir durch einen Begriff als möglich vorstelle: ich tue zu einer Zwei die andere Zwei nach und nach hinzu und mache selbst die Zahl vier . . .“ (Die Critik ist hierin genauer: das wäre nach ihr bloſs Declaration, vergl. 757). Aber wie alle Kategorien ist auch die Gruppe der Quantität als „bloſse Kategorie“ (L. Bl. E. 31) ein „bloſser Titel zu einem Begriff“ (724). Die Critik setzt denn auch der obigen Isolierungsbetonung, die für die Ursprungsbetrachtung gilt, die Durchdringungseinheit von Verstand und Sinnlichkeit mit allem Nachdruck entgegen: „Den Begriff der Gröſse überhaupt kann niemand erklären, als etwa so, daſs sie die Bestimmung eines Dinges sei, dadurch, wievielmal Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann. Allein dieses Wievielmal gründet sich auf die successive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Synthesis in derselben“ (300). Noch stärker für

dieses Unionsverhältnis von Verstand und Sinnlichkeit spricht sich R. 1034 aus: „Wir würden gar keinen Begriff von Gröfse haben, wenn wir nicht Eines etliche Mal wiederholten. Also die Zeit und ihr anschauendes Gegenbild, der Raum, sind hier gänzlich wirksam.“ Wollte man im Deutschen für den Ausdruck Quantum-Quantitas ein Analogon bilden, so wäre allenfalls diese Form verstehbar: Gröfse haben (:Quantitas); Gröfse sein (Quantum). Diesem sich von selbst darbietenden Sprachgebrauch hat sich Kant in einer wichtigen Formulierung nicht entzogen: „Der Raum hat extensive Gröfse (R. 637). Es entspricht aber durchaus der Durchdringungseinheit von Verstand und Sinnlichkeit, dafs etwas, das Gröfse ist, wie in R. 637 der Raum, auch Gröfse hat. Ob jedoch hiermit schon eine absolute Coincidenz von Quantum und Quantitas irgendwie an die Hand gegeben ist, wird erst im Hauptabschnitt ausgemacht.

Dafs Raum und Zeit als Unterlage erfordert werden, um den „abgesonderten Begriff“ Quantitas „sinnlich zu machen“ ohne welches „der Begriff (wie man sagt) ohne Sinn, d. i. ohne Bedeutung bleiben würde (299)“, sahen wir soeben. Aber als Was müssen sie zu Grunde gelegt werden?

Darauf gibt R. 1038 die Antwort: „Das Quantum, worin alle Quantität allein bestimmt werden kann, ist in Ansehung der Menge der Teile unbestimmt und continuum: Raum und Zeit.“ Wie ist nun diese Erklärung zu verstehen? Soll es heifsen, dafs unter anderen Arten des Quantum lediglich das Continuum lediglich dem Raum und Zeit zukomme? Dafs lediglich das Continuum Raum und Zeit zukommt, ist von vornherein bei der Doppelseitigkeit von Raum und Zeit als Form der Anschauung und formaler Anschauung unwahrscheinlich, wenn nicht überdies die Quellen dagegen protestierten. R. 639 hat nämlich den auffallenden Satz: Raum und Zeit sind quanta a priori: quanta continua et discreta.“ Dafs das Continuum ausschliefslich dem Raum und der Zeit angehöre, ist auch unmöglich: das Quantum a posteriori, die Empfindung, ist bekantermafsen für Kant continuierlich. Wie steht es aber mit der Aufteilung von Quantum überhaupt in Quantum continuum und Quantum discretum? Wir wissen bereits, dafs Quantum continuum und Quantitas sich nicht begrifflich decken; es ist nun das Verhältnis von Quantum discretum und Quantitas

zu ermitteln. „Ein Quantum, durch dessen Begriff der Quantität die Menge der Teile bestimmt ist, ist discretum, durch dessen Begriff der Quantität die Menge der Teile an sich unbestimmt ist, ist continuum“ (R. 641). Vergleicht man nun R. 641 mit R. 1038, so folgt, dafs, da das Quantum, „worin“ alle Quantität allein bestimmt werden kann, nicht das Quantum discretum sein darf, das Quantum discretum die Quantitas selber sei, „wodurch“ alles Quantum erst bestimmt werden kann. R. 1032 bestätigt diese notwendige Folgerung: „Es gibt kein quantum discretum, sondern quantitatem discretam: Zahl. Die quanta sind in Ansehung der Qualität einerlei, nämlich der Decomposition ohne absolut erste Teile.“ Dafs trotzdem Kant gelegentlich von Quantum discretum spricht, ist ebenso zu verstehen, wie wenn er die Form bildet: „Quantitas continua“ (R. 643). Nur handelt es sich in solchen Fällen nicht um ausdrückliche Ursprungsbetrachtung der Erkenntnisstücke, sondern um die Geltungserwägung „isolierter“ Felder.

Nun hat Quantitas discreta und Quantum continuum zur Synthesis, die Kant vielfach terminologisch ins Deutsche übersetzt als „Zusammensetzung“, mithin zum Verstande dieses Verhältnis: „Ein jedes quantum continuum als solches ist das, wodurch eine Menge homogener Teile gesetzt wird; folglich geht es notwendig vor der Zusammensetzung vorher. Die Zusammensetzung, die vor der Menge vorhergeht, gibt quantum discretum“ (R. 612). Diese Bestimmung ist ein neuer Beweis dafür, dafs die Quantitas, die ja Quantum discretum ist, dem Verstande angehört, da die Zusammensetzung für sie ebenso grundlegend ist, wie für den Verstand überhaupt. Die Spontaneität ist hier als Schöpfer der Quantität behauptet; denn die „Zusammensetzung ist in der Vorstellung des Zusammengesetzten immer blofs unser eigenes Werk“ (L. Bl. D 2, 190; vgl. R. 967). Eine Handlung des Verstandes ermöglicht also die Quantitas discreta im Gegensatz zum ursprünglichen Begriff des Raumes und der Zeit. Daher unterscheidet Kant in R. 1741: „Das Ganze ((des unendlichen Raumes nämlich)) entspringt nicht aus der Zusammensetzung der Handlung, wodurch Teile hervorgebracht werden, denn dadurch wird ein quantum discretum.“ In der Doppelbestimmung „Raum und Zeit quanta continua et discreta“ geht daher offenbar nur die erste Behauptung auf die

Ursprungsfrage, die zweite dagegen behauptet die Durchdringung von Quantum und Quantitas und betrifft somit die Geltungsfrage. Die Dissertation geht deshalb, da es hier zum erstenmal die Sinnlichkeit „positiv" zu isolieren gilt, mit aller Ausführlichkeit auf die Kontinuität der Zeit ein (§ 14, 4, II, 399ff.) und unterläfst es nicht, ein Gleiches für den Raum anzudeuten (II, 403, Anm.). Dafs übrigens ein Quantum continuum „hernach der Kategorie gemäfs gedacht" (A. 399) werden kann, zeigt die Dissertation allerdings auf ihre Art an: „Et vel ipsius spatii quantitatem intelligibilem reddere non licet, nisi illud, relatum ad mensuram tanquam unitatem, exponamus numero, qui ipse non est nisi multitudo numerando, h. e. est in tempore dato successive unum uni addendo, distincte cognita" (II, 406). Für den Standpunkt der Critik ist die Kontinuität von Raum und Zeit so selbstverständlich, dafs Kant nur auf pag. 211 ausdrücklich auf die „Quanta continua" Raum und Zeit zu sprechen kommt. Daraus folgt noch nicht, dafs die „Ästhetik" das „Moment der Kontinuität" aufser acht läfst: dort wie hier nämlich fällt das entscheidende Wort „Bestandteil", welche Eigenschaft von den Teilen des Raumes und der Zeit hier wie dort abgewehrt wird (vgl. dagegen Fritz Heinemann, a. a. O. pag. 41). Ursprünglich sind Raum und Zeit also unmöglich Quanta discreta. Das Quantum discretum ist die sinnlich gemachte Kategorie der Quantität, ist vom Kontinuum zwar nicht abzuleiten, aber auch durch den blofsen Begriff der Quantität nicht zu „belegen" (VIII, 224, 225), wenn auch durch ihn allererst zu denken. „Die objektive Realität des Begriffs eines quanti, dafs nämlich Vieles Eines ausmache, ist nicht für sich selbst klar, sondern nur am ((nicht durch, vgl. S. 80 oben; denn das hiefse den Ursprung vom Verstande zur Sinnlichkeit verlegen)) Raum und der Zeit" (R. 1033). Ferner: „Die Begriffe a priori, welchen keine Anschauungen untergelegt sind, sind die Categorien, welche für sich keinen Sinn und kein Object haben, sondern nur Denkformen sind, z. B. dafs Vieles zusammen Eines ausmacht, wie das möglich sey, kann man ohne Beyspiel in der Anschauung nicht einsehen" (L. Bl. G 10, 34). Es ist wichtig zu bemerken, dafs in diesen beiden Erläuterungen zur „Sinnlichmachung" der Quantität alle drei Kategorien der Quantität —

wenn auch implicit zur Sprache kommen. Da „die Allheit (Totalität) nichts anderes als die Vielheit als Einheit betrachtet“ (111) ist (dasselbe bedeutet natürlich die Formel: „Vieles macht Eines aus“), Einheit und Vielheit damit vorausgesetzt werden, so haben wir alle Kategorien der Quantität vor uns, deren Bedeutung erst am Raum und der Zeit einleuchtet. Ohne nun diese Kategorien ihrem Ursprung nach von den kontinuierlichen Gröfsen abhängig zu machen, sind der Gebrauchs- und Geltungsbetrachtung nach Raum und Zeit eigentliche Quanta. Ist dies wirklich Kants urkundliche Meinung?

Zweien sonst leicht übersehbaren Ausdrücken der Critik kann durch zwei ausführlichere Abwandlungen einmal der Erdmannschen Reflexionen, sodann der Losen Blätter Haltung und Hintergrund verliehen werden. Gemeinsam ist den vier Stellen der Terminus: „ursprüngliche Quanta.“ Die Critik hat auf pag. 438 den Ausdruck: „die zwei ursprünglichen Quanta aller unserer Anschauung, Zeit und Raum“ und auf pag. 753: „Raum und Zeit ... (als die einzigen ursprünglichen Quanta).“ R. 1763: „Die Mathematik ist als eine synthetische Erkenntnifs a priori möglich, weil zwei intuitus a priori sind, Raum und Zeit, in welchen eine Synthesis der Composition möglich. Diese zwei Gegenstände sind quanta und zwar originaria und die blofse Synthesis derselben ist die Quantität.“ Eine bessere Zusammenfassung und Erleuchtung dessen, was wir bisher deutlich zu machen suchten, ist von uns gar nicht zu liefern: das viel mifsbrauchte und viel belächelte Wort von Kant als dem besten Ausleger seiner Philosophie scheint vor allem durch die Quellenerweiterung der Reflexionen und Losen Blätter neue Bedeutung zu gewinnen. Wird in der letztzitierten Stelle die Durchdringung von Quantum und Quantitas dadurch aufgezeigt, dafs Quantität Synthesis in Etwas, nämlich in Quantum originarium, ist, wird hier für die Mathematik als Erkenntnis die Verbindungsnotwendigkeit der Erkenntnisstücke Quantum und Quantitas erwiesen, so betont die vierte Stelle wieder die Unableitbarkeit des Quantum aus der Synthesis: „Die ursprüngliche Gröfse wird nicht durch die Synthesis gedacht. Alle abgeleitete Gröfse ist nur comparativ, nämlich verhältnifsweise zum Mafse“ (L. Bl. D 18, 240). Das Quantum continuum ist also Quantum originarium (ob das Quantum

orginarium nur Quantum continuum ist, hat das nächste Kapitel darzutun; ebenfalls ist dort erst möglich, den tieferen Sinn des Gegensatzes „ursprünglich-absolut" zu „abgeleitet-comparativ" einzusehen). Das Quantum discretum aber, das durch die Synthesis gedacht wird, jedoch nicht durch sie „belegt" werden kann, ist ein Quantum derivativum, da es nur am Raum und der Zeit klar und nur durch eine Einheit als Mafs bestimmt werden kann. Es ist daher als Quantitas die Antwort auf die Frage: „Wie grofs?" Diese Frage kann nur durch die Zugrundelegung einer messenden Einheit beantwortet werden, an welche Einheit dieselbe Frage des „Wie grofs" überhaupt, zwar nicht in ihrer Eigenschaft als Mafs, mit Sinn gerichtet werden kann. Deshalb kann ich nicht das eine Mafs gegen das andere ausspielen — denn beide leisten die ihnen abverlangte Lösung einer Gröfsenbestimmung vollkommen, — wohl aber das eine durch das andere ersetzen. Diese hypothetische Natur der Gröfsenbestimmung betrifft alle Kategorien der Quantität: die Quantitas ist ihrem Wesen nach comparativ. Das ist der erst im Hauptkapitel durchsichtig zu machende Grund, warum Kant die Kategorie der Allheit niemals als absolute Totalität bezeichnet, weil sie im Gegenteil — wie wir des Genaueren zeigen werden — „omnitudo comparativa" ist.

Wie Kant nun ausdrücklich in der Critik recht unrationalistisch den Ursprung der empirischen oder besonderen Gesetze „keineswegs vom reinen Verstande herzuleiten" wagt — denn „alle Aufgaben auflösen und alle Fragen beantworten zu wollen, würde eine unverschämte Grofssprecherei und ein so ausschweifender Eigendünkel sein, dafs man dadurch sich sofort um alles Zutrauen bringen müfste" (504) — vielmehr die „unermefsliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen", nämlich „Erfahrung dazu kommen mufs, um die letztere überhaupt kennen zu lernen", wie wenig er also für „Natur im besonderen" eine rationale Ableitung anbietet, ebenso wenig kann er seiner Grundanschauung getreu eine lediglich rationale Ableitung für die Gröfsenerkenntnis d. i. Mathematik „erzwingen" wollen, da auch hier ein allerdings a priori Mannigfaltiges die „Unterlage" bietet, die der platonische Aufschwung nicht ungestraft aufser Augen verliert. Denn „die

Sinnlichkeit, dem Verstande untergelegt, als das Objekt, worauf dieser seine Funktion anwendet, ist der Quell realer Erkenntnisse“ (351. Anm.; vergl. auch X, 221). Wo und wie tritt nun dieser geforderte „Unterlagencharakter“ der apriorischen Sinnlichkeit zutage? Dann und nur dann wird das jeweils eindeutige Verhältnis von Ganzem und Teil als dem Mafs des Ganzen als ein komparatives verständlich, wenn „das Mafs der Gröfse ((Quantitas)) selbst Gröfse ((Quantum)) ist“ (R. 626). Von der blofs-kategorialen Seite her gesehen ist somit die Einheit als Mafs, da sie ja die „Menge der Teile“ eines vorgegebenen Quantums bestimmen soll, selbst nicht wiederum bestimmt, also nicht eine Quantitas discreta, mithin insofern „einfach“. Die „Vielheit“, die zweite Kategorie, ist daher in der Kategorientafel der Prolegomena ganz folgerichtig durch „Gröfse“, also durch Quantitas discreta erläutert, die Einheit aber als „Mafs“ bezeichnet. Würde hinter der Einheit der erläuternde Terminus „Quantum“ stehen, so wäre das keineswegs falsch (so bezieht Kant in X, 345 die „Einheit“ auf „Quantum“), freilich für die reine Verstandessphäre als solche gänzlich irrelevant. Irrelevant allerdings nur dann, wenn unter Quantum hier streng terminologisch Quantum continuum verstanden wird. Denn wäre die Einheit als Mafs selbst Quantitas discreta, so enthielte sie bereits als Mafs eine messende Einheit, die zu der von ihr gemessenen Vielheit ebenfalls ein bestimmtes Verhältnis hätte, hinsichtlich deren sie also nicht messend, sondern gemessenes wäre, was ihrem Begriff als Mafs widerspricht. Ist die „Einheit“ aber Quantum continuum, so ist sie, da sie als Quantum continuum eine unbestimmte Menge von Teilen enthält, mit ihrem Quantitätscharakter, der hinsichtlich der durch sie bestimmten Menge als „einfach“ gesetzt wird, durchaus verträglich. In wichtiger Beziehung zu der zuletzt zitierten Stelle über das „ursprüngliche Quantum“ heifst es daher in R. 639: „In aller Gröfse ist Zusammensetzung. Das, woraus etwas zusammengesetzt wird, heifst Einheit und ist comparativ, d. i. aus der gleichen Einheit nicht zusammengesetzt, mithin einfach. Also sind Einheiten beziehungsweise einfach, an sich selbst können sie wieder zusammengesetzt, d. i. Gröfsen sein. Die Einheit kann ein Quantum sein, das wiederum aus Einheiten von ganz

anderer Art zusammengesetzt ist." Von hier aus fällt auch auf die zunächst befremdliche Stelle der Critik Licht: „Da nun bei aller Zahl doch Einheit zum Grunde liegen mufs, so ist die Erscheinung als Einheit ein Quantum, und als ein solches jederzeit ein Continuum" (212; vergl. dazu R. 1031). Diese fundamentale Eigenschaft der Einheit, dafs sie zur Quantitas discreta gehört, ohne sie selbst zu sein, berechtigt Kant dazu, ihre Doppelangehörigkeit zur Welt des Diskreten und Kontinuierlichen zu behaupten. Er läfst der „Einheit" damit jene Sonderbehandlung zuteil werden, die seit den Tagen Euklids vertreten wie verworfen worden ist (so z. B. Pascal gegen, Leibniz und Kant für Euklid); und noch gegenwärtig herrscht darüber grofser Streit.

Dieser Doppelnatur der Einheit hat Kant in einer antithetisch-paradoxen Formulierung Ausdruck verliehen: „Eines in Vielem, Vieles in Einem." Indem wir nunmehr eine Reihe von Stellen als Belege vorführen, machen wir zugleich darauf aufmerksam, dafs das eingangs erwähnte Durchkreuzungsverhältnis von Quantität und Qualität hier seine grundlegende Erörterung erfährt.

L. Bl. G. 3, 11: „Ich sehe nicht ein, warum man nicht mit Hrn. Bek ((gemeint ist natürlich der bekannte Jakob Sigismund Beck)) von den Kategorien anfangen sollte, doch so, dafs dabei zugleich gestanden würde, dafs diese reinen Verstandesbegriffe, ohne ihnen Sinnlichkeit als materia circa quam unterzulegen, gar kein Erkenntnis hervorbringen könne, z. B. Quantität (wie eines in Vielem), Qualität (wie vieles in Einem) als enthalten gedacht wird." R. 661: „Ein jedes Quantum hat eine Qualität (continuum), und jedes Quale eine Quantität" (vergl. dazu L. Bl. E. 67, 232). XII 221: „Alle Kategorien gehen auf etwas a priori Zusammengesetztes und enthalten, wenn dieses gleichartig ist, mathematische Funktionen, ist es aber ungleichartig, dynamische Funktionen, z. B. was die ersten betrifft, die Kategorie der extensiven Gröfse: Eines in Vielen; was die Qualität oder intensive Gröfse betrifft: Vieles in Einem." Endlich und viertens R. 618: „Die Zusammensetzung ist die zufällige Einheit des Vielen. Daher ist nicht ein jedes Ganze zusammengesetzt, z. B. der Raum, weil die Einheit hier vor der Vielheit vorhergeht, oder die Vielheit die Einheit, um darin

gedacht zu werden, voraussetzt. Diese Einheit besteht in der Verknüpfung entweder mit einem dritten oder untereinander. Diese Zusammensetzung ist entweder ideal oder real; das erste durch Zusammennehmung, das zweite durch Verknüpfung. Ein Ganzes ist also entweder der Fortsetzung ((vergleiche den Ausdruck der Critik: „Fortgang der Anschauung" [A. 25], „Fortgang in der Zeit" [212], wo also beide Mal zufolge des Sinnzusammenhanges wie dieses terminologischen Anklanges die Deutung des "Fortganges" als synthetischer Raum-Zeit-Erzeugung im Sinne ursprünglicher Erzeugung [das „hernach der Kategorie gemäfs Denken" ist die einzige Erzeugung, die für Kant in Betracht kommt] verständlich, aber irrtümlich wäre)) oder Zusammensetzung, das erstere ist quantum continuum, das zweite discretum. Das erste hat zufällige Vielheit in Einem, das zweite zufällige Einheit in Vielem."

Also — das erhellt aus der letztgenannten Stelle — der Alternative: Continuum-Discretum, mithin der Alternative: Quantum-Quantitas liegt ein zwiefacher Begriff des „Ganzen" zugrunde, mit dessen Hilfe man — ohne der Mathematik ins Handwerk zu pfuschen — so weit philosophisch von „Gröfse" handeln kann, als man durch „blofse Begriffe fortkommen kann" (R. 75). Sodann wird die „extensive Gröfse" als zur Quantitas gehörig bezeichnet. Wie hätte Kant sie sonst Tieftrunk gegenüber (XII, 221) als Kategorie bezeichnen können? In vollem Einklang damit sagt Kant in R. 637: „Der Raum hat extensive Gröfse." Wollte man dennoch zweifeln, so gibt R. 646 Gewifsheit: „Die Gröfse eines quanti ((vergl. Critik: „Gröfse eines Quanti" [454])) als Menge (gegeben) ist extensiv." Auf den Begriff des Ganzen bezogen lautet denn auch die bekannte Bestimmung der Critik pag. 203: „Eine extensive Gröfse nenne ich diejenige, in welcher die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht (und also notwendig vor dieser vorhergeht)." Folgerecht bezeichnet daher Kant in diesem Zusammenhang die extensive Gröfse als „Aggregat" und dieses als „Menge vorher gegebener Teile" (204; vergl. ferner 215: „extensive Gröfse d. i. die Menge," 216: „extensive Gröfse oder Menge"). Dagegen enthält die „Qualität oder intensive Gröfse" „Vieles in Einem"; sie ist ebenso unmittelbar dem Quantum continuum zugehörig, wie die Quantität

mittelbar durch die Einheit der Kontinuität nicht entzogen bleiben kann. Es tritt hiermit das Quantum continuum als die Kreuzungssphäre von Qualität und Quantität an den Tag — eine andere Doppelseite desselben lernen wir im nächsten Kapitel kennen —, spielt dort die Rolle des Quantitativen, hier des Qualitativen. Obwohl es hier nicht am Platze ist, der entwickelungsgeschichtlichen Seite dieser Sachlage nachzugehen, ist es besonders im Hinblick auf den nächsten Abschnitt geboten, doch eines wichtigen Zusammenhanges zu gedenken.

Mit Verwunderung gewahrt man in den Kategorien der Qualität den Ort des der Aesthetik schlechthin unentbehrlichen Begriffes der Einschränkung. Wenn Etwas nur durch die Einschränkung eines Anderen vollständig bestimmt (II, 381) ist — was bei Verhältnissen der Quantität nie der Fall ist, — so verdankt dieses Etwas sein Sosein als dieser Teil des Ganzen nur dem eingeschränkten Ganzen selber, hat also eine ursprüngliche Beziehung zum Ganzen, unbeschadet aller dann erst möglichen Beziehung zu Teilen. Die Entdeckung dieses Verhältnisses am Raum — eine der zentralsten Entdeckungen, die die Geschichte der Philosophie zu verzeichnen hat — ist in der berühmten Abhandlung des Jahres 1768: „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume" ausgesprochen. Der Raum hat dann und nur dann eine eigene Realität, wenn ein beliebiger Teil von ihm erst als Einschränkung von ihm selber diejenige Unverwechselbarkeit verstehbar macht, die im Begriff der „Gegend" gemeint wird (vergl. den Begriff der „Gegenden überhaupt", II. 379). Wenn nun „völlig gleiche und ähnliche" Raumausschnitte, deren Quantitas und Beschreibung dieselbe ist, durch ihr bloſses Raumeinnehmen schon unvertauschbar sind, was durch das Miſslingen eines Versuches der Deckung erwiesen wird, dann muſs der Raum „der erste Grund" des wahren Unterschiedes der Gegenden im Raum sein, welchen Unterschied „kein Verstand als innerlich angeben kann" (Prolegomena § 13). Daraus folgt ohne weiteres, daſs der Raum ursprünglich nicht Quantitas discreta sein kann, vielmehr „als der erste Grund der Zusammensetzung aller Materie eine eigene Realität hat" (II, 378). Von hier ist einzusehen, warum der Raum Quantum

continuum sein mufs. Diese Entdeckung des Raumes hat Kant so hoch angeschlagen, dafs er sie bis auf die Beispiele herab in den Prolegomena verwendet (§ 13), um an der Inkongruenz „völlig" symmetrischer Gegenstücke, welche für einen sich verabsolutierenden Verstand ein unauflösbares „Paradoxon" darstellt, die Unersetzbarkeit der apriorischen Sinnlichkeit durch den Verstand zu erläutern (Vgl. 320, 328).

Ganz wider Willen hat die eine Mitte der Kantischen Gedankenwelt, die Erörterung des Begriffes des Ganzen, die Untersuchung in ihren Bannkreis gezogen: sie fordert gebieterisch ihr Recht, welches ihr durch das nächste Kapitel zu teil werden soll.

Der Begriff des Ganzen, dieser unpopulärste Begriff der Kantischen Philosophie, hat bisher das Schicksal gehabt, einer besonderen Darstellung zu entbehren. Aus der unbeachteten Wichtigkeit dieser Sache erklärt sich eine Reihe von Irrtümern in der Verteidigung wie Widerlegung der Kantischen Raum-Zeitlehre. Insbesondere ist die Stellung zu dem Kantischen Unendlichkeitsbegriff von einer urkundlichen Auslegung des Begriffes des Ganzen ganz und gar abhängig. So ist z. B. von vornherein gegen Georg Cantors schroff ablehnendes Urteil über Kants Gebrauch des Unendlichkeitsbegriffes zu sagen, dafs, falls Cantor einmal die angekündigte Begründung dieses Urteils bringt, das Urteil — es mag sachlich unwiderleglich sein — niemals als eine Widerlegung Kants beansprucht werden darf, solange es nicht die Kantische Verwurzelung des Unendlichkeitsbegriffes in dem zwiefachen Begriff des Ganzen voll zu berücksichtigen und zu widerlegen vermag. (Das Urteil Cantors findet sich in „Zur Lehre vom Transfiniten", pag. 8).

Abgesehen von dem Recht auf Darstellung, das die Kantische Meisterung dieses Grundproblems des Ganzen in vollstem Mafse besitzt, ist die Abwandelung der Kantischen Stellungnahme hierzu für die Klarlegung der im ersten Kapitel angegebenen Problemverflechtung unentbehrlich. Selbst keinem Dritten untertan, vermag der zweifache Begriff des Ganzen einer Reihe sonst freischwebender Alternativen Festigkeit zu verleihen: damit wird der eindeutige Sinn des Rätselwortes: „unendliche gegebene Gröfse" fafsbar und das Begriffspaar:

„Quantum-Quantitas" erhält rückläufig[1]) erst den vollen Bedeutungsaccent, der ihm in dem Kantischen Lehrgebäude zukommt. Die Einfügung des Problems der absoluten Totalität, wie insbesondere der ersten Antinomie ist durch den Zwang der Sache selber gefordert.

---

[1]) Für Kant gibt es kein primäres Problem des „Anfangs", das Lambert noch und Fichte schon wieder kennt. Mellins Einwand (XII, 301) trifft ihn daher nicht. Bezeichnend für seine Ablehnung aller Versuche eines Denkens des Denkens ist ein Urteil über Fichtes Wissenschaftslehre: „Schon der Titel erregt, weil jede systematisch geführte Lehre Wissenschaft ist, wenig Erwartung für den Gewinn, weil sie eine Wissenschaftswissenschaft u. so ins unendliche andeuten würde" (XII,239).

III.

Totum und Totalitas.

> In Metaphysik mufs man substil sein. Denn alle diese Erkenntnis ist a priori, und ohne Ableitung von ihren ersten Quellen unsicher.

Das deutsche Wort: „Ganzes“ gehört ebenfalls zu jener Gattung von vielsinnigen Zeichen, für die Kant in berechtigter Sprachhandhabung eine Mehrheit einsinniger lateinischer Termini eingesetzt wissen will.

Einmal in der Dialektik, in der Anmerkung zur zweiten Antinomie und zwar zur Thesis (467), hat nun Kant sich über das „Ganze“ terminologisch-unzweideutig ausgelassen: Totum und Compositum stehen sich hier als zwei hart geschiedene, also gänzlich verschiedene Begriffe vom Ganzen gegenüber. Selbst die Einteilung vom „Ganzen“ in compositum ideale und reale wird als „nur Subtilität“ abgelehnt mit jener Kaltsinnigkeit, mit der grofse Männer eigenen früheren Irrtümern zu begegnen pflegen. So werden in R. 409 Raum und Zeit als composita idealia bestimmt und R. 465 enthält eine Erklärung von compositum ideale überhaupt: „Die Teilung des Untrennbaren ist die Einteilung, und letzteres ist compositum ideale. Diejenige Composition, die den Grund der Möglichkeit der Relation enthalten soll, ist ideal“. Die toto genere verschiedenen Verhältnisse also vom Ganzen zum Teil, einmal der Teil ist nur durchs Ganze möglich und dann das Ganze ist nur durch die Teile möglich, werden ursprünglich von Kant mit dem terminus compositum, der in die Unterabteilungen ideale-reale zerfällt, belegt. Damit verträgt sich nicht blofs, sondern ergibt sich als notwendige Konsequenz, ebenfalls dem terminus totum die Gesamtsphäre der beiden Begriffe vom Ganzen zuzugestehen:

nur ist auch hier ein Doppelindex zur Bezeichnung, welches Ganze insbesondere gemeint ist, erforderlich. Die Dissertation, deren terminologische Strenge viel mehr zu wünschen übrig läfst, als der merkwürdigen Tiefsichtigkeit im Einzelblick oft anzusehen ist, gibt keine Hinweise für einen reinlichen Promiscuegebrauch von totum und compositum derart, dafs von zwei Indexpaaren immer zwei neue gebildet werden können, die dem eindeutigen Unterschied von totum und compositum im engeren Sinne, wie in der Antinomienstelle, entsprechen. Die erste Anmerkung von II, 388 ist dafür ein beredtes Beispiel, in welcher der Unterschied der Analysis als eines Regressus und der Synthesis als eines Progressus auseinandergesetzt wird. Zwar ist auch hier der leitende Gedanke wie in R. 297: „Bei der Analysis ist das Ganze eher als der Teil, bei der Synthesis der Teil eher als das Ganze." Allein in Bezug auf die Analysis wird hier ebenso von totum wie von compositum gesprochen ohne alle klärenden Zusätze. Da ist R. 393 viel präziser: Wie oben compositum die Indices: „Reale-ideale", so erhält dort nunmehr totum die Indices: „syntheticum-analyticum". Es heifst daselbst: „Ein totum syntheticum ist, dessen Zusammensetzung sich der Möglichkeit nach auf die Teile gründet, die auch ohne alle Zusammensetzung sich denken lassen. Ein totum analyticum ist, dessen Teile ihrer Möglichkeit nach schon die Zusammensetzung im Ganzen voraussetzen. Spatium et tempus sind tota analytica, die Körper synthetica." R. 409 und R. 393 widersprechen sich also eben so wenig, wie jede einzelne der Antinomienstelle über Compositum und Totum. Denn alle drei Behauptungen von Raum und Zeit als composita idealia, tota analytica, Tota haben zwar ein jeweils verschieden benanntes, doch dasselbe meinendes Gegenstück im Hintergrund, d. h. sie beziehen insgesamt Raum und Zeit auf das Totum der Critik, verneinen von beiden durchgehend das Kompositum der Critik. Raum und Zeit kommen somit in ihren Bestimmungen nicht schlecht weg, wohl aber der Begriff des „Ganzen". Denn da es sich bei der Analyse des Begriffs vom Ganzen doch nur um zwei fundamentale Begriffe vom Ganzen handelt, so ist die gleichsinnige Zerfällung zweier diese Zerfällung selbst schon leistender Termini zu viel des Guten. Überdies mufste mit

jedem Schritt, den Kant von der Dissertation der Critik näher kam, die Analysis gegenüber der Synthesis in eine blofse Synthesis mit umgekehrtem Vorzeichen verschwinden und der insbesondere noch in der Preisschrift als fundamental betonte Gegensatz nur in Bezug auf die notwendig „analytischen Definitionen“ (760) der Philosophie bestehen bleiben, wie die Methodenlehre ihn festhält. R. 300 zeigt diese Hineinnahme der Analysis in die Synthesis gleichsam in statu nascendi: „Anstatt des Unterschieds von Synthesis und Analysis: synthesis regressiva und progressiva.“ Wir können hier durch den Zusammenhang Benno Erdmann's Behauptung bestätigen, dafs die Beziehung der vier Ausdrücke chiastisch und nicht parallel gemeint ist, da Kant wohl in Gedanken sein beliebtes: „diese — jene“ gehabt haben mag; nur möchten wir auf Grund unseres Gedankenzusammenhanges die Abfassungszeit der Reflexion eher nach 1770 als — wie Benno Erdmann will — vor 70 „zwischen 1766 und 1769 etwa“ verlegen, da die Dissertation noch Analysis und Synthesis als Gegenbegriffe zeigt, die Critik dagegen den Progressus wie den Regressus als der Synthesis angehörig behauptet.

Da ferner der Begriff Compositum seiner unverkennbaren Wortbedeutung nach die Komposition von Etwas voraussetzt, durch dessen vielfache Setzung das Compositum erhalten wird, so ist ein Kompositum, von dem diese Eigenschaft einer angebbaren Zusammengesetztheit verneint wird, eben nur durch den Zusatz: „ideale“ vom eigentlichen Compositum unterscheidbar. Wenn daher R. 1251 als „conceptus terminator der compositio“ das Einfache, „simplex“ bezeichnet, so ist das Compositum ideale davon ausgenommen. Aus diesem Umstande erklären sich die zunächst befremdlichen Auslassungen Kants über Raum und Zeit als „Formen der Zusammensetzung“, nach deren Aufhebung nichts übrig bleibt (vgl. R. 420, 985, 1475).

Hiermit ist zur Genüge gezeigt, warum Kant in strenger Selbstverurteilung diese früheren Scheidungen als spitzfindig (nicht falsch) verwirft und in zweckmäfsiger Anlehnung an den Sprachgeist Raum und Zeit als Totum dem Compositum gegenüber stellt.

Es ist ohne weiteres wahrscheinlich, dafs diese beiden Begriffe vom Ganzen hineingezogen in die Bahn der Entwicklung

von 1770—1781 in dem, was sie meinen, zwar nicht verändert, wohl aber in dem, was sie für den neuen Erkenntnisbegriff im Durchdringungssinne leisten, bestimmt sind und selbst am neuen Gegenverhältnis von Sinnlichkeit und Verstand grundlegenden Anteil nehmen. Es wird zu zeigen sein, wie hier der Gegensatz und die Durchdringungsmöglichkeit von Quantum und Quantitas philosophischen Schwerpunkt erhält.

Zunächst ist zu fragen: Wie rechtfertigt Kant, dafs Totum (Raum und Zeit) zur Sinnlichkeit und nicht zum Verstande gehört, und welche Eigenschaften vom Compositum machen es notwendig, dafs dieses zum Verstande gerechnet wird?

Wir erwähnten schon im vorigen Kapitel, dafs die Hauptargumentation der Abhandlung von 1768 in § 13 der Prolegomena eingegangen ist (wenn natürlich auch nicht deren Konsequenz der absoluten Realität). Hier heifst es nun am Schlufs, wo das Ergebnis gewonnen werden soll, vom Raum als Form der äufseren Anschauung: „Der Teil ist nur durchs Ganze möglich, welches bei Dingen an sich selbst, als Gegenständen des blofsen Verstandes niemals, wohl aber bei blofsen Erscheinungen stattfindet.“ In diesem Sinne heifst es L. Bl. F. 19, 357: „Die unendliche Teilbarkeit der Materie beweiset, dafs sie blofs Erscheinung sei. Denn nach Verstandesbegriffen kann ein Ganzes nicht den Grund der Möglichkeit der Teile enthalten, sondern umgekehrt der erste Grund ((unwillkürlich denkt man an den Terminus: „Erster Grund“ in der Abhandlung von 1768)) desselben kann also nur im Einfachen liegen“ (vgl. auch R. 414, 1465, 1477).

Dem Verstande kommt also das Compositum ebenso ursprünglich zu, wie der Sinnlichkeit das Totum. Nun ist aber die Wirkung einer Subordination der Sinnlichkeit unter den Verstand von der Dissertation her in der Bewertung des Compositum als eigentlichen Ganzen in vielen Äufserungen Kants verspürbar. Zwar heifst es einmal — gleichsam korrigierend — in R. 565: „Der Begriff des Ganzen oder vielmehr des Zusammengesetzten“, dagegen wieder in R. 567: „eines zum andern gesetzt (Ganzes)“. Im Verfolg dieser Bewertung des Compositum kann es denn zu folgendem Schlufspassus von R. 618 kommen: „Etwas, wodurch vieles gesetzt wird ((zufällige Vielheit in Einem)), ist darum kein Ganzes,

sondern das, was ((zufällige Einheit von Vielem)) aus vielem besteht (deren jedes ohne das Ding selber und das Ding selber nur durch jedes derselben besteht). Gott ist also kein Ganzes" (vgl. G. II. 314, Kap. VI). Wie weit hier Nachwirkungen der Leibnizischen Tradition am Werke sind, dem Kompositum den Ehrentitel: „Ganzes" einzuräumen, ist weiter unten zu verfolgen (vgl. Kapitel VI unserer Darstellung).

Jedenfalls liegt in dem ursprünglichen Totumcharakter von Raum und Zeit für Kant der eigentliche Beweisgrund ihrer Idealität (vgl. D-K, R. 414, R. 1150, L. Bl. E. 53, 197, E. 39, 148, E. 75, 256, wo umgekehrt die Idealität als die Voraussetzung für den Totumcharakter von Raum und Zeit auftritt). Es liegt auch hierin der eigentliche Grund, warum Kant Raum und Zeit unter die conceptus singulares, d. i. Anschauungen bringen kann und läfst endlich durch diese Bestimmungen die frühere Nähe vom Gottesbegriff und Raum-Zeit-Begriff verstehen; denn Gott ist ja kein Compositum, sondern ein Totum, ein ens singulare. So lange also Kant an der Realität Gottes im theoretischen Sinne festhält, kann ihm nichts lieber sein, als in der Abhandlung von 1768 den Nachweis geführt zu haben, dafs der Raum — wie Gott — absolute Realität besitze; so darf Kant in der Zeit um 1770 behaupten: „Man wird eher sagen: Der unendliche Raum ist Gott, als Gott ist in dem unendlichen Raum" (R. 363). Mag nun diese Bewertung auch in der kritischen Zeit für das Denken der Dinge an sich selbst noch bestehen bleiben — sie erfährt durch die Einbettung des Verstandes in Raum und Zeit eine Umwandlung. Gerade weil im Totum vom Verstande her gesehen nur „zufällige Vielheit in Einem" ist, kann der Verstand unbeschränkt im Totum des Raumes und der Zeit Composita auf Composita erzeugen. So wird die reine Mannigfaltigkeit des Totum durch die Komposition der Synthesis allererst „objektiv gemacht" (Üb. XIX, 451, 570) und die blofse Setzung des „unum uni addendo" im Totum „realisiert". Daher bezeichnet die Unterscheidung Kants von absolutem und respectivem Ganzen in R. 1762 eine wichtige Betonungswandelung zugunsten des Totum.

Zunächst ist es wichtig, dafs Raum und Zeit die einzigen Tota sind, die für die Erkenntnis im Erscheinungsbereich in

Betracht kommen. R. 954 formuliert dieses so: „Dafs alles, was erscheint, im Verhältnis zum Ganzen erscheinen müsse, ist aus Raum und Zeit zu ersehen." Dadurch wird der Satz: „Dafs alle Verbindung als Zusammensetzung nicht als aufser mir wahrgenommen, sondern als durch mich geschehen gedacht werden müsse" (R. 967) keineswegs umgestofsen (vgl. auch L. Bl. C. 2, 130, D. 2, 190). Wir sahen bereits bei der Betrachtung der ersten Kategorie der Quantität, der Einheit, dafs sie eine dem Durchdringungsverhältnis von Verstand und Sinnlichkeit rechnungtragende Doppelseite aufweist: einmal ist sie der „conceptus terminator compositi" und also „simplex", dann jedoch wieder „zufällige Vielheit in Einem" somit Quantum continuum, wie die Kritik pag. 212 ausdrücklich lehrt. Das „Respective" am Compositum ist also durch diese Doppelseitigkeit der Einheit bedingt, die zwar einfach als Mafs aller Composita, die durch es gemessen werden, anzusehen ist, aber doch nur relativ einfach. Auf solche Weise wird das Compositum des Verstandes auf das Totum der Sinnlichkeit restringiert, ohne dabei seiner rationalen Natur untreu zu werden. Sowie die Synthesis, d. i. Zusammensetzung nicht auf einige Kategorien beschränkt ist, vielmehr sich über alle erstreckt, so ist „der Begriff des Zusammengesetzten überhaupt keine besondere Kategorie, sondern in allen Kategorien (als synthetische Einheit der Apperception) enthalten" (XII, 221) . . . . „alle Kategorien gehen auf etwas a priori Zusammengesetztes" (a. a. O.). (Vgl. auch: „Nun ist die Vorstellung eines Zusammengesetzten, als eines solchen nicht blofse Anschauung, sondern erfordert den Begriff einer Zusammensetzung, sofern er auf die Anschauung in Raum und Zeit angewandt wird. Dieser Begriff also (samt dem seines Gegenteiles, des Einfachen,) ist ein Begriff, der nicht von Anschauungen, als eine in diesen enthaltene Teilvorstellung abgezogen, sondern ein Grundbegriff ist, und zwar a priori, endlich der einzige Grundbegriff a priori, der allen Begriffen von Gegenständen der Sinne ursprünglich im Verstande zum Grunde liegt. Es werden also so viel Begriffe a priori im Verstande liegen, worunter die Gegenstände, die den Sinnen gegeben werden, stehen müssen, als es Arten der Zusammensetzung (Synthesis) mit Bewufstsein, d. i. als es Arten der synthetischen Einheit

der Apperception des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen gibt. Diese Begriffe nun sind die reinen Verstandesbegriffe ...." (Hartenstein 2. Aufl. VIII, 532). Wie sich also das Totum über die gesamte Sinnlichkeit ursprünglich erstreckt, (Raum und Zeit), so das Compositum über die Sphäre der reinen Verstandesbegriffe. Aber damit Erkenntnis werde, ist Sinnlichkeit auf Verstand und Verstand auf Sinnlichkeit angewiesen: so sieht sich Kant genötigt, gegen jenen scharfsinnigen Vorläufer eines rationalistischen Kantianismus, gegen Jocob Sigismund Beck, ausdrücklichst zu betonen: „Die Synthesis der Zusammensetzung des Mannigfaltigen bedarf einer Anschauung a priori, damit die reinen Verstandesbegriffe ein Objekt hätten und das sind Raum und Zeit" (XII, 221; vgl. auch die weitere Ausführung auf 221). Im selben Sinne heifst es in E. Bl. G. 3, 11: „Ich sehe nicht ein, warum man nicht mit Hrn. Bek von den Kategorien anfangen sollte, doch so, dafs dabei zugleich gestanden würde, dafs diese reine Verstandesbegriffe, ohne ihnen Sinnlichkeit als Materia circa quam unterzulegen, gar kein Erkenntnis hervorbringen könne ((n)). Z. B. Quantität (wie eines in Vielem) (Qualität wie vieles in Einem) als enthalten gedacht wird." (Es ergibt sich aus Kants zentrisch-architektonischer Haltung, dafs er kein ursprüngliches „Problem des Anfangs" zugeben kann: Dafs man also auch mit den Kategorien anfangen darf, wie wir hier sehen, ist nur eine Bestätigung unserer Behauptung; vgl. S. 42 Anmkg. 1.) Aber bei einer „Veränderung des Standpunkts", wie Beck sie vertritt, „ist der Begriff des Zusammengesetzten, der allen Kategorien zugrunde liegt, für sich allein sinnleer, d. i. man sieht nicht ein, das ihm irgend ein Objekt correspondiere" (XII, 221). Ohne also das Totum der Sinnlichkeit durch das Compositum des Verstandes zu ersetzen oder das Compositum sich im Totum verlieren zu lassen, ist alle Synthesis als Komposition erst durch die Zugrundelegung des Totum von Raum und Zeit „belegt", wie der mehrfach in der Streitschrift gegen Eberhard verwandte glückliche Ausdruck lautet (vgl. VIII, 224, 225).

Wie steht nun das Durchdringungsverhältnis von Quantum und Quantitas zu dem von Totum und Compositum? Bedarf das erstere zu seiner philosophischen Festigung des letzteren oder wie ist diese Verankerung zu denken?

Sowie im Umkreis des Gegensatzes von Quantum und Quantitas Raum und Zeit sich als das herausstellte, welches den Ehrentitel: „Quantum originarium“ verdient, so ergab sich soeben bei dem Gegensatz von Totum und Compositum für Totum und damit für Raum und Zeit der Titel: „absolutes Ganzes“, für Compositum aber „respectives Ganzes“. Nun behauptet die eine bereits zitierte Stelle (aus der Reihe der vier Bemerkungen über Quantum originarium) L. Bl. D. 18, 240: „Die ursprüngliche Gröfse wird nicht durch die Synthesis gedacht. Alle abgeleitete Gröfse ist nur komparativ, nemlich verhältnisweise zum Mafse.“ Eine eindeutige Beziehung von totum und quantum originarium — denn beide werden nicht durch die Synthesis gedacht — und von Compositum und abgeleiteter Gröfse — denn beide haben zur Einheit als Mafs ein bestimmbares Verhältnis — liegt am Tage. Oben hatten wir zwar, da das Quantum continuum keineswegs zur Quantitas im Ursprungssinne gehört, es zum Quantum originarium gerechnet, ohne dabei festzusetzen: nur Quantum continuum ist Quantum originarium. Diese Gleichsetzung wäre allerdings falsch.

Nun konnte Kant ebensowenig wie Lambert der philosophischen ὕβρις verfallen, die „compositio continui“ auch nur zu versuchen, wie ein Hume, der in dieser Richtung im Common sense befangen ist. Lambert weifs sich in dieser Sache mit Kant in freudigem Einklang, wenn er in seinem letzten Briefe an Kant vom 13. Oktober 1770 schreibt: „Besonders ist es sehr gut, dafs Euer HochEdelgeb. im 4ten ((nämlich Satz des § 14)) auf den wahren Begriff der Continuität dringen, der in der Metaphysic soviel als verlohren gegangen zu sein schien, weil man ihn bey einem Complexus entium simplicium durchaus anbringen wollte, und ihn daher verändern mufste“ (X, 101). Und in einem Brief an Holland vom 22. Juni 1766 findet sich eine auch wieder gegenwärtig bedeutsam werdende Auffassungsweise: „Die Continuität, wovon Sie, mein Herr, sprachen, ist ein in der Mathematik ungemein brauchbarer, meines Erachtens aber, ein einfacher Begriff, der in Beyspielen vorgezeigt, aber nicht durch innere Merkmale, sondern höchstens nur durch Verhältnisbegriffe erklärt werden kann. Sie hat keine Grade, und so kömmt sie in

jedem fürgegebenen Fall entweder vor oder nicht. Die Metaphysiker sind damit sehr übel umgegangen. Z. Ex. Baumgarten sagt: Multitudo partium est magnitudo seu quantitas continua. Hier schliefst multitudo etwas numerisches und daher discretes in sich. Die unendliche Teilbarkeit wird den meisten wegen des übel verstandenen oder übel definierten Begriffes der Continuität anstöfsig, und die Entia simplicia werden auch daher erwiesen etc." (Lamberts Gelehrter Briefwechsel, Band I, pag. 145). Und wie läfst sich Kant über die compositio continui aus? In R. 1744 heifst es: „durch die Zusammensetzung entspringt keine wahre Continuität." [1]) Andernfalls würde Kant allerdings mit Baumgarten die „multitudo partium" als „Quantitas continua" gedacht haben. Auf Raum und Zeit bezogen schärft Kant in der Critik ein: die „Teile" von Raum und Zeit sind nicht „Bestandteile", „daraus" deren „Zusammensetzung möglich" wäre (39, 211). Denn jeder Teil eines gegebenen Raumes ist wieder Raum, jeder Teil einer gegebenen Zeit ist Zeit (211, 463). Insofern also, als die Compositio von Raum und Zeit schlechterdings unmöglich ist, ist Quantum continuum totum, da das Ganze vor den Teilen vorhergeht. Dafs aber die Teile durch das Ganze bestimmt, nur durchs Ganze möglich sind, das ist im Quantum continuum als solchem nicht gedacht, da im Gegenteil die Teile durch dasselbe „unbestimmt" gelassen werden. Ich kann in diesem Sinne von der Kontinuität als Eigenschaft von Räumen sprechen: denn jeder Teil eines beliebig grofsen oder kleinen Raumes ist selbst wieder Raum; dafs aber jeder beliebig grofse oder kleine Raum nur als Teil eines noch gröfseren gedacht werden mufs, ist das ganz Besondere von Raum und Zeit als Totum. Erst wenn ich weifs, dafs jeder beliebige Raum Teil des einen Raumes ist, kann ich mit Sinn die Frage stellen, ob es unter diesen Teilen einfache Teile gibt. Denn stellte es sich z. B. heraus, dafs der Raum ursprünglich etwa wie die Zahl ein Allgemeinbegriff wäre, von dessen Einzelgegenständen es sinnwidrig ist, zu behaupten, sie seien Teile des allgemeinen Begriffes, so wäre damit bereits der Frage nach der Kontinuität des Raumes und der Zeit der Boden entzogen. Die Frage nach

[1]) Salinger hat in A. f. G. d. Ph. XIX, 1 Kant den Vorwurf gemacht, er habe das Kontinuitätsproblem unbeantwortet gelassen.

der Kontinuität setzt also die Bejahung der Frage nach dem Totumcharakter von Raum und Zeit als notwendige Bedingung voraus. Eine gelegentliche Befolgung dieser Reihenfolge findet sich in L. Bl. D. 21, 252: „Alle Räume und Zeiten sind Teile einer gröfseren. Alle Teile des Raums und der Zeit sind selbst Räume“ (vgl. L. Bl. D. 21, 250). Ist schon für das Quantum continuum die compositio nicht erzeugend und daher für den Verstand das Continuum „unbegreiflich“ (IV, 531; ebenso sein Ausleger Johann Schultz in Prüfung der Kantischen Vernunftkritik I, pag. 112), mufs Kant also sagen, dafs „in Ansehung der Receptivität des Gemüts Continuität ist“ (R. 1746), so gilt für das Totum in dem eben bezeichneten Sinne zuhöchst, dafs es „durch die Synthesis nicht gedacht“ werden, wohl aber, dafs „die blofse Synthesis“ des Totum im Ursinne „die Quantität“ (R. 1763) ist. Da aber die Continuität auch bei den Graden der Realität statthat, so ist dieses Totum das ganz „Eigentümliche“ (vgl. D-K) an der Raum-Zeit-Vorstellung. Dieses Eigentümliche des ursprünglichen Totum Raum und Zeit nennt Kant Quantum infinitum. Nunmehr verstehen wir erst, warum Kant Raum und Zeit als Quantum originarium bezeichnet: es ist nicht aus dem Quantum continuum, geschweige denn aus der Quantitas discreta abzuleiten, wiewohl es mit dem Quantum continuum den Charakter des Nichtzusammensetzbaren gemein hat.

In dem Augenblick aber würde der Begriff einer ursprünglichen Gröfse in seiner Unableitbarkeit zweifelhaft, wenn es einen von sich aus bestimmten Begriff der Unendlichkeit gäbe, der ein solches Totum wie Raum und Zeit erst als unendlich verstehen liefse. Dafs jedoch das Gegenteil der Fall ist, zeigt zunächst die Äufserung: „Sowohl der Raum als die Zeit machen jeder ein absolutes ((vgl. den oben verhandelten Gegensatz von absolutem und respectivem Ganzen)) Gantze aus, mithin kommt ihnen Unendlichkeit zu“ (Üb. XXI, 539). In gleichsinniger Abhängigkeit erscheint der Unendlichkeitsbegriff in L. Bl. D. 21, 250: „Alle gegebene Gröfsen des Raumes sind Teile eines gröfseren. Infinitudo . . . Alle gegebene Zeiten sind Teile einer gröfseren Zeit. Unendlichkeit.“

Wenn dem aber so ist, dafs Kant dem Unendlichkeitsbegriff einen besonderen Ort weder unter den Kategorien, noch unter

den Anschauungen angewiesen hat, obwohl die Ästhetik diesen Begriff bejaht, so müssen alle unmittelbaren Äufserungen Kants über diesen Begriff bestätigend und weiterführend sein. Unter Berücksichtigung der von jeher positiven Stellung Kants zum Unendlichkeitsproblem werden wir diese wichtigen, recht zerstreuten Auslassungen durchgehen, um der berühmten Bestimmung von Raum und Zeit (als unendlichen gegebenen Gröfsen) in der Ästhetik den interpretatorisch-philosophischen Hintergrund zu geben, den sie selbst — hier hat Kant der Deutlichkeit durch Kürze geschadet — kaum ahnen läfst. Damit ist zugleich die Aufgabe gestellt, der Vielsinnigkeit des Wortes „gegeben" bei Kant gerecht zu werden — der Vorwurf gelegentlicher Äquivokation wiegt nichts gegen den der Armut an wirklichen Unterscheidungen bei volltönender Terminologie —, um des eindeutigen Sinnes von „gegeben" in der Ästhetik habhaft zu werden. Es ist hierzu jedoch keine besondere Digression vonnöten, da Kant es für tunlich hält, gerade in unmittelbarem Zusammenhang mit der Erörterung des Quantum infinitum Raum und Zeit die besondere Färbung des Gegebenheitsbegriffes, der hier einzig in Betracht kommt, zu bestimmen.

Wie stand nun Kant zum Begriffe des Unendlichen in seiner vorkritischen Zeit? Es ist allbekannt, mit welch' jugendlicher Glut und Schönheit der Sprache Kant in der Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels die Wohlordnung der sichtbaren Unendlichkeit zu feiern weifs, wie hier die Worte der Dichter, der Bewahrer und Nährer des heiligen Feuers, eingewirkt sind, um den philosophischen Aufschwung zum dichterischen Überschwang emporzuführen und von diesem Kraft für jenen zu entleihen, wenn er zu erlahmen droht. (Worte von Haller, Addison und Pope nach der Übersetzung von Brockes, des Mannes also der nach dem begeisterten Eingeständnis in seiner Selbstbiographie dem merkwürdigen Johann Christian Edelmann die Augen für das „irdische Vergnügen in Gott" aufschlofs.) In dieser Schrift deutet Kant einen fehlerhaften Einwurf gegen die Unendlichkeit an, der eine „angebliche Unmöglichkeit einer Menge ohne Zahl und Grenzen" (I, 309, Anm.) behauptet. Er nennt hier ausdrücklich Johann Friedrich Weitenkampf, den Verfasser des 1754

erschienenen Werkes „Lehrgebäude vom Untergange der Erden“. Der Passus, auf den Kant anspielt, ist dieser: „Eine unendliche Zahl heifst eigentlich diejenige, die nicht gröfser gedacht werden kann. Weil aber diese unmöglich ist, indem zu einer Zahl, sie mag so grofs sein, wie sie will, immer neue Zahlen hinzugesetzt werden können, sodafs man in alle Ewigkeit keine unendliche und allergröfste Zahl herausbringet, . . .“ (a. a. O. pag. 61 § 12). In seinem Versuch über den Optimismus hat Kant den Begriff der „gröfsten Zahl“ in ausdrücklicher Beziehung auf Leibniz als „notio deceptrix“ (II,32) verworfen, da es keine „bestimmte Menge“ gibt, die nicht durch Vermehrung „ohne Nachteil der Endlichkeit“ vergröfsert werden könne. Das Schrankenlose, das also der Begriff einer gröfsten Zahl vorgiebt zu enthalten, bezieht sich garnicht auf die Unendlichkeit, sondern auf die Endlichkeit, innerhalb deren er keine bestimmte, sondern nur allgemeine Schranken setzt (II, 32). Erst in der Dissertation beantwortet Kant den Einwurf der Gegner des Unendlichen. Sie erdichten nämlich eine Definition des Unendlichen, indem sie eigentlich nur den als in sich widerspruchsvoll schon bekannten Begriff des „Maximum“ oder „Numerus infinitus“ in der Definition verstecken, um hernach den Widerspruch dem Unendlichen selbst zuzuschreiben (II, 388 Anm.). Und noch in der Anmerkung zur Thesis der ersten Antinomie hat Kant bei der Verteidigung des „wahren Begriffs der Unendlichkeit“ es nicht unterlassen, diese Scheinargumentation vorzuführen und zu entlarven. Soviel von der unzweideutigen Abwehr Kants gegen die Verdächtigungen des Unendlichen.

Was die positiven Ausführungen Kants in dieser Hinsicht anlangt, so liefert zunächst die Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels eine besonders prägnante, ja paraparadoxe Bemerkung, in der sich tiefreichender Blick und treffender Ausdruck glücklich begegnen: „Alles, was endlich, was seine Schranken und ein bestimmtes Verhältnis zur Einheit hat, ist von dem Unendlichen gleich weit entfernt“ (I, 309). Also die Unmöglichkeit einer Ausmessung des Unendlichen, somit die Unmöglichkeit einer Quantitas wird gerade durch einen Begriff der Quantität, die Gleichheit bezeichnet, um damit den auch nur aufkommenden Gedanken einer unend-

lichen Annäherung an das Unendliche im Keime zu ersticken. Damit ist zugleich einer vorschnellen Identifizierung des Unendlichen mit der irrationalen Gröſse, die ja auch zur gegebenen Einheit kein arithmetisch bestimmtes Verhältnis hat, vorgebeugt. Daſs Kant hier klar gesehen hat, wird auch die Folge lehren, wo wir eine Reihe eindeutiger Äuſserungen Kants über die Irrationalgröſse beschaffen.

Die Abhandlung: „Der einzig mögliche Beweisgrund . . .“ möchte den Unendlichkeitsbegriff vom Gottesbegriff ferngehalten wissen, da er „seiner eigentlichen Bedeutung nach doch offenbar mathematisch“ ist. „Er bezeichnet das Verhältniſs einer Gröſse zu einer anderen als dem Maſse, welches Verhältnis gröſser ist als alle Zahl“ (II, 154). Die Dissertation spricht über das „Infinitum mathematicum“ im selben Sinne (II, 388 Anm. 2). Sie kennt aber auch schon das „datum infinitum“: Raum und Zeit (II, 405). In der Critik kehrt der „mathematische Begriff des Unendlichen“ insofern in gleicher und doch veränderter Weise wieder, als er zwar dieselbe Bestimmung erfährt, diese aber nicht ohne Beziehung auf den „wahren (transcendentalen) Begriff der Unendlichkeit“ zustande kommt (460) Die einzige Stelle, wo auf den ersten Blick das Unendliche aus dem Bereich des Denkbaren gestrichen wird, ist die bekannte Wendung der Critik der Urteilskraft, der wir in unserer Darstellung noch besondere Aufmerksamkeit zuwenden werden.

Wenn wir nunmehr zu den besonderen Betrachtungen über die Unendlichkeit in der kritischen Zeit übergehen, werden wir gut tun, vorauszuschicken, was Kant unter „endlich“ versteht. R. 1448 lautet: „Was nur durch die Composition gegeben wird, ist immer endlich, obgleich die Composition ins unendliche geht.“ Ebenso heiſst es in L. Bl. E. 65. 229 von der Synthesis, sie sei „jederzeit endlich“. Was nur durch die Composition gegeben wird, ist — wie wir sahen — das Compositum; dies ist also immer endlich. Nun behauptet Kant von den Dingen an sich selbst, daſs sie Composita (siehe oben) seien, er muſs ihnen also die Unendlichkeit absprechen. Dies bestätigt R. 1449: „Das Unendliche an einer Sache an sich selbst ist nicht möglich, aber wohl das Unendliche einer gegebenen Erscheinung.“

Wie ist aber der Zusatz von R. 1448 zu verstehen, der in R. 1449 folgt und dem in R. 410 in umgekehrter Reihenfoge die Endlichkeit der Compositio entgegengesetzt wird mit den Worten: „diese Zusammensetzung geht ins unendliche, ist aber niemals unendlich"?

Woher weiſs ich um die Schrankenlosigkeit der Synthesis, wenn alles, was durch sie gegeben wird, endlich ist? Warum kann sie nicht aufhören? Wenn anders nicht alles, was diese Abhandlung von der Aufeinanderangewiesenheit von Synthesis und Raum und Zeit, also von Compositum und Totum, auseinandergesetzt und belegt hat, eitel Spielwerk mit Worten war, so muſs hier das geerntet werden, was dort gesät wurde (vgl. R. 1421). Oben hatten wir bereits gesehen, wie Kant gegen Beck die Notwendigkeit eines Objekts der Synthesis, welcher nur Raum und Zeit entsprechen können, oder — wie Kant gegen Beck in den Losen Blättern sagt — die Notwendigkeit einer Materia circa quam als Unterlage der Synthesis betont. In R. 392 heiſst es im vollen Einklang damit von Raum und Zeit: „In beiden ist der Teil nur durchs Ganze möglich . . . Beyde sind die einzigen Gründe der Synthesis ohne alle Schranke" (vergl. auch 16). Die Synthesis der Erkenntnis also, nicht des bloſsen Denkens geht ins Unendliche; damit ist die Einbettung und zugleich schrankenlose Erstreckung der Synthesis in Raum und Zeit im Sinne der Geltungsfrage eingeleitet. Im Sinne der Ursprungsfrage bleibt alles beim alten: Synthesis ist Zusammensetzung und diese liefert immer nur Endliches, weil Compositum. Denn letzteres ist Quantitas discreta und also bestimmtes Verhältnis zur Einheit. Nun lehrt Kant: „Alle Bestimmung ist Synthesis" (R. 298). Wenn man daher von der Sinnlichkeit ganz absieht, und nur auf das in die jeweilige Synthesis Eingegangene acht hat, so ist jede solche intellektuelle Synthesis nicht nur endlich, sondern auch immer vollständig, d. i. die Allheit des in der zusammenfassenden Einheit Enthaltenen ist „bestimmt". So kann es zu der Bemerkung kommen R. 1443: „Im Intellektuellen ist die Synthesis vollständig" (vgl. auch R. 1445). Z. B. gibt jede ganze Zahl als solche die Allheit der Einheiten an, die sie ausmachen. Hieranf allein bezieht sich Kants zunächst befremdende Bemerkung über die „Zahlwissenschaft als reine

intellektuelle Synthesis“ an Johann Schultz vom 25. November 1788 (X, 530). Es ist aber zugleich einschränkend hinzuzufügen, daſs hier nur von den Zahlen als „reinen Gröſsenbestimmungen“, also von ihnen als Quantitates discretae gehandelt wird. Wir erkennen aus dem Vorliegenden deutlich: das Compositum hat nichts mit dem Unendlichen zu tun; es weiſs sozusagen garnicht, worum es sich dabei handelt. Wohl aber hat die Synthesis, sobald ihr Raum und Zeit untergelegt wird, — und die Critik zeigt, daſs dann und nur dann Erkenntnis entspringt —, einen nun näher zu betrachtenden Bezug zu den Quanta infinita Raum und Zeit. Dieses Bezugsverhältnis entspricht dem von Verstand und Sinnlichkeit; daher R. 1421 sehr präzise unter Mitberücksichtigung der Vernunft, die auf Bestimmung d. i. Endlichkeit dringt, diese Formulierung hat: „Die Unendlichkeit ist ein Begriff in Ansehung der Sinnlichkeit; er ist zwar für den Verstand, aber nicht für die Vernunft.“ Den ersten Teil dieser Behauptung drückt der Anfang von R. 629 negativ aus: „Die Unendlichkeit ist kein objektiver bestimmter Begriff einer Gröſse im Verhältnis auf andere . . .“; denn alles angebliches Verhältnis zur Einheit, d. i. eine „bestimmte Menge“ wird schon von der Endlichkeit in Anspruch genommen: die Sinnlichkeit kommt hierbei mithin in Anschlag. Daſs aber dieser Begriff zugleich „für den Verstand“ ist, d. h. ohne dessen Instanz nicht zu fassen ist — wenn auch nur negativ —, zeigt die Fortführung von R. 629: „sondern subjectiv eine Übersteigung einer Gröſse über alle uns angebliche . . .“; offenbar — wenn wir nicht die „Angeblichkeit“ versuchten, würden wir auch nicht die Unangebbarkeit behaupten können (vgl. damit R. 1443, wo Unendlichkeit geradezu als „Unmöglichkeit . . .“ bestimmt wird; ebenso Critik: der wahre Begriff der Unendlichkeit). Aber — so wird man mit Recht geltend machen — wenn auch Raum und Zeit in ihrer Eigenschaft als Quanta infinita es verhindern, daſs der Synthesis die „Materia circa quam“ jemals ausginge, wenn also die synthetisierten Räume und Zeiten „ohne Nachteil der Endlichkeit“ ins Unendliche zunehmen, der Überschritt zum Unendlichen immer eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* bedeuten würde, — wir sprechen doch sinnvoll von Teilen des Raumes und der Zeit: die Gesamtheit dieser Teile, so unangebbar sie

auch ist, mufs doch begrifflich-philosophisch benannt werden können, selbst bevor wir auch nur jenes Urteil: Un-Ermefslichkeit mit Sinn fällen können. Der Terminus, den Kant hierfür hat, ist: „omnitudo“.

Dieser Begriff, der nur zu leicht mit dem ohnehin recht vieldeutigen Begriff der Unendlichkeit, der Totalität, ja gar der absoluten Totalität identifiziert werden kann, geht bei Kant ebenfalls aus dem Zustand der Labilität in den der Stabilität über. Dafs Kant von solcher Verwechslung der „omnitudo“ mit besagten Begriffen in seiner kritischen Zeit völlig freizusprechen ist, geht besonders aus R. 656, 648, 650 (vgl. auch P.-M. 64) unwidersprechlich hervor. Solange nun Verstand und Sinnlichkeit nicht positiv getrennt sind, bringt der Begriff der Omnitudo einige Verwirrung in Kants Begriffswelt, deren Nachwirkungen bis in die achtziger Jahre zu verfolgen sind.

Das ist gar nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, wie schwer es für uns ist, sich in die fertige Gedankenwelt Kants hineinzufinden, die zudem über ein Jahrhundert Gegenstand einer unabsehbaren Literatur geworden ist; um so weniger verwunderlich, als Kant die Aufgabe oblag, beim Vorrücken in den Mittelpunkt seiner Gedankenwelt den veränderten Anblick alles schon von peripharer Seite Fixierten mit zu verzeichnen. Dem steht aber hindernd die Eigenheit derjenigen Denker entgegen, die, wie Kant, das langsame Tempo des philosophischen Schaffens „dem durch Anstrengung Beschleunigen der vorhabenden Materien“ vorziehen; daher diese, je mehr sie ihrer endgültigen Anschauung zureifen, desto treuer am einmal Formulierten festhalten (vgl. den Schlufs von Kap. VI).

Die Dissertation, die selbst über die Sinnlichkeit noch nicht das letzte Wort sprechen konnte, weil sie dem Verstande nicht gerecht wurde — die blofs „negative“ Bestimmung des Verstandes, also die unvollkommene Ursprungsbetrachtung der Erkenntnisstücke ist hieran schuld —, hat einen Gebrauch von Compositum und Totum, der nichts mit der eindeutigen Entgegensetzung in der Antinomienstelle gemein hat. Die damalige Fassung der Omnitudo, wenngleich sie in der Dissertation keineswegs eindeutig ist, ist ein Grund hierfür. Nach der Dissertation gehört nämlich zum Compositum die „multitudo“, zum Totum die „omnitudo“ (II, 388). Mit diesem

Gebrauch stimmt R. 653 überein, wo der Trias „simplex, compositum, totum", die von „unum, pluralitas, omnitudo" gegenübersteht (vgl. auch Schlufs von R. 915). In einem Brief vom 17. Februar 1784 an Johann Schultz findet sich eine dritte hierher gehörige Bemerkung: „die Begriffe quantum, compositum, totum gehören unter die Categorien der Einheit, Vielheit, Allheit" (X, 345). (Vgl. auch R. 633: Plura conjuncta faciunt compositum, omnia conjuncta totum; ergo non omne compositum [e. g. aeternitas] est totum, quamquam omne totum est compositum.) Nun geht die Dissertation auf Erkenntnis nicht eigentlich in der Welt, sondern von der Welt selber aus: die Welt soll durch Synthesis bezwungen, das sie aufbauende Einfache durch Analysis gefunden werden. Motto und Auftakt des Ganzen ist daher der kurze Abschnitt des § 1 der Sectio I: „In composito substantiali, quemadmodum analysis non terminatur nisi parte quae non est totum h. e. Simplici, ita synthesis nonnisi toto quod non est pars, i. e. Mundo" (II, 387). In derselben Abhandlung, die mit diesem Satz anhebt, mufs Kant jedoch gestehen, dafs weder dem Quantum infinitum durch Progressus noch dem Quantum continuum durch Regressus beizukommen ist, dort also die Synthesis, hier die Analysis unmöglich „complet" sein kann (II, 388), dafs ferner das „Simul" als Bedingung des wahren Totum der Omnitudo (im Sinne der Dissertation) bei der „totalitas infiniti successivi" nicht in Betracht kommt, für das „infinitum simultaneum" aber die doch unmögliche Absolviertheit des „infinitum successivum" vorausgesetzt wird (vgl. II, 391/392). Für die cognitio sensitiva bleibt allein die „omnitudo quaedam comparativa, nempe partium ad illud quantum pertinentium" (II, 391). Hier haben wir die Kategorie der Allheit, wie die Critik sie lehrt, in nuce vor uns; nämlich nur, wenn das „Quantum durch die Composition als bestimmbar ((Kant hat dies Wort durch Sperrung hervorgehoben)) gedacht wird . . ." (X, 345), kann von einer Allheit im Sinne der Kategorie die Rede sein. Ausschliefslich die „omnitudo compartium absoluta", genannt „Universitas" oder „Totalitas absoluta" (II, 391) gehört nach dem Standpunkt der Dissertation „ad conceptum intellectualem totius" (II, 392); die sinnliche Erkenntnis kann sie aber nicht „in concreto" (II, 389) „ausführen". Die Sinnlichkeit trägt also

Schuld, wenn sie uns glauben machen will, das „irrepresentabile“ sei „impossibile“ (II, 388) (vgl. dagegen L. Bl. E. 65, 229/230).

Wie aber steht zu dieser strengen Fernhaltung des Totum der Dissertation von Raum und Zeit der bedeutungsvolle Schlufs von § 14 und § 15?

In der ersten Stelle ist der Zeit zu danken, dafs überhaupt möglich wird ein „totum formale, quod non est pars alterius, h. e. mundus phaenomenon“ (II, 402). Innerhalb dieser Erscheinungswelt verschafft der Raum ferner ein „principium universitatis, h. e. totius, quod non est pars alterius“ (II, 405). Der Widerspruch ist offenbar: was nur intellektueller Zerfällung und intellektuellem Aufbau der Welt als eines ausschliefslichen Objekts der „ratio pura“ (II, 389) möglich sein soll, was zugleich für die Quanta infinita und continua: Raum und Zeit als vergeblich eingestanden wird, leisten Raum und Zeit zugestandenermafsen für den Begriff des „Mundus“ — so wie ihn der erste Satz der Dissertation formuliert — wundersamerweise nun doch! Dieser letzte Begriff des „totum formale“ und der „universitas“ mufs also wohl einen neuen Sinn haben, soll nicht der Weltcharakter der „intuitus puri“ Raum und Zeit zunichte werden; dies könnte jedoch nur dadurch geschehen, dafs die bereits als inkompetent insgeheim zugestandene Instanz des Verstandes geltend gemacht würde. Das aber verbietet die zum erstenmal in der Dissertation dargetane Unableitbarkeit von Raum und Zeit von vornherein; in bezug auf eben gezeigte Diskrepanz, die zwischen der intellektualen Inanspruchnahme der Welt und dem Scheitern dieses Anspruches an Raum und Zeit zutage tritt und zwar in der ersten Sektion der Dissertation, mag Kant jenes „Unerheblich“ gedacht haben, das er als Urteil über die erste Sektion Lambert gegenüber fällt (X, 94). Was aber viel wichtiger ist — die Erfüllung dessen, was noch vor aller Abzweigung des Rationalen und Sinnlichen die Welt zur Welt macht —, das ist das „totum, quod non est pars“ (II, 387) —, diese Erfüllung des Weltbegriffes schlechthin, welche in der dritten Sektion von Raum und Zeit (in den § 14, 15) geleistet wird, mag für Kant das besonders „Erhebliche“ der dritten Sektion ausgemacht haben. In der Tat liegt hier der Keim

zu der „Apologie der Sinnlichkeit“, welches Kantische Wort man als den positiven Titel der „Kritik der reinen Vernunft“ vorschlagen möchte um so mehr, als in diesem Werk — zum erstenmal in der Geschichte der Philosophie — in aller Strenge die Sinnlichkeit mit der Vollmacht des Apriorischen auftritt und also die Apologie nicht zu den allbekannten empiristischen Rechtfertigungen zählt. Zugleich wird dabei deutlich, dafs die geniale Sichtung vom Jahre 1769 in der Dissertation — wie schon angedeutet — verzerrt erscheint, weil in der Dissertation der Verstand von dem Verdachte einer Illusion — wenig überzeugend genug — losgesprochen wird. In der Critik ist es gerade die „ratio pura“, die in ihrer sorglosen „Baulustigkeit“ ertappt und richterlich verhört wird: wie dieses nun daselbst gelingen soll, wird unter anderem aus dem bis 1781 geklärten Begriff der Omnitudo ersichtlich.

Nur um die Bezugsstellung der Unendlichkeit nämlich in der Fülle aller der Beziehungen, die Verstand und Sinnlichkeit aufeinander haben, durchschaubar zu machen, schalteten wir die geschichtlich angelegte Betrachtung der Omnitudo ein, die wir nunmehr auch nach ihrer systematischen Reifeform abwandeln werden; nur so können wir der in die Tiefe führenden Verschlungenheit des Totum-Compositumproblems weiterhin gewachsen sein.

Wie für das Compositum die beliebig oft setzbare Einheit fundierend ist und hier die rationale Endlichkeit entspringt, so ist für das Totum (beide Termini natürlich im Sinne der Antinomienstelle) nicht die enthaltene, sondern enthaltende Einheit grundlegend. Die Vielheit, die in dem Totum jeweils angetroffen wird, hat nun, wie wir sahen, zu ihm als der Allheit der Teile kein angebbares Verhältnis. Wir wissen dieses nicht auf Grund (wenn auch bei Veranlassung des vergeblichen Versuches) einer Vergleichung des Ganzen mit einer beliebigen Teilmenge: denn dann würden wir ja einräumen, dafs eine bestimmte Proportion zwischen Allheit und beliebiger Vielheit obwalte, was ungereimt ist. Der Begriff des Totum schliefst aber von sich aus gemäfs dem, wodurch er überhaupt denkbar ist: „die Teile desselben sind nur durchs Ganze möglich“, ein solches Verlangen von vornherein aus. In dem Verhältnis von Allheit und Vielheit beim Totum mufs sich dieses „Wissen

von vornherein" widerspiegeln. In R. 528 trägt Kant diesem intuitiven oder irrationalen „Verhältnis" Rechnung: „.... Einheit und Vielheit: omnitudo und particularitas." Im Bereiche des Totum nimmt sich danach alle Vielheit nur als „Teilheit" aus, was beim Compositum, für welches Kant bezeichnenderweise den lateinischen Gegensatz: „omnitudo-pluralitas (R. 653) bildet, nie der Fall ist, da jede Quantitas, Vielheit (vgl. die Kategorientafel der Prolegomena), zugleich auch eine Einheit ist, also die Allheit der Einheiten dieser diskreten Gröfse verzeichnet. (Die D-Kstelle bringt hierfür eine weiter unten zu verhandelnde ungemein wichtige Bestätigung.) Ganz deutlich tritt dieser Grundbezug von Omnitudo und Particularitas im Schlufs von R. 1601 hervor: „Die Schranken setzen aber zuletzt das Uneingeschränkte und die particularitas die omnitudinem voraus." Wer hier den Einwand machen wollte, die Critik stehe auf anderem Standpunkt wie dem eben bezeichneten, vergesse doch nicht, dafs die Ästhetik diesen Standpunkt in aller Klarheit vertritt, und dafs Kant auf dieser Position besonders gegen Kaestner besteht. Die Ästhetik kann hier nur das bestätigen, was R. 528 und R. 1601 behaupten. In 3) des Abschnittes von dem Raume heifst es: „wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes" (39); ferner: „das Mannigfaltige in ihm ((dem Raum nämlich)), mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen" (39). Und in 5) des Abschnittes von der Zeit wird in bemerkenswerter Weise die Unendlichkeit der Zeit auf dieses Zurücklehnungsverhältnis vom Teil auf das Ganze gegründet. Das Totum leistet hier die Erklärung, warum die Zeit „unendlich" und ferner, warum sie nicht Begriff im Gattungssinne, sondern ursprünglich conceptus singularis d. i. „Anschauung" sein mufs (vgl. den ganzen 5), 48). Diese Voraussetzung des Totum bei jedem seiner beliebigen Teile, so dafs der Teil immer schon als „eingeschränkt" oder — wie Kant einmal sagt — „umschränkt" gegeben wird, drückt R. 412 so aus: „Ein gegebenes Quantum in Raum und Zeit, welches dennoch illimitatum sei, ist unmöglich."

Ein Einwand anderer Art, der unzweifelhaft den Schein der Sprache für sich hat, ist dieser: Der Gegensatz von Omnitudo-

Particularitas mag immerhin für die Ästhetik unentbehrlich sein, jedenfalls ist der Gegensatz von Omnitudo-Pluralitas kein reinlicher Gegensatz zu ihm, da beidemal zur selben Omnitudo dieselbe Multitudo, einmal vom Verstande her gesehen als „Mehrheit", Pluralitas, dann von der Sinnlichkeit her gesehen als „Teilheit" bezogen wird.

Dieser Einwurf ist nur dadurch zu entkräften, dafs gezeigt wird: die Aufteilung des ganz allgemeinen Begriffes der „Vielheit" durch die Begriffe der Mehrheit und Teilheit macht eine gleichsinnige Aufteilung des ganz allgemeinen Begriffes der „Allheit" nötig. Das will aber sagen: die Mehrheit als solche, von der also das „Wie oft" des Enthaltenseins einer zugrunde gelegten Einheit aussagbar sein mufs, wird ohne jede Beziehung auf diejenige Allheit gedacht, die in der eingeschränkten Vielheit, Particularitas, als umschränkendes Ganzes gemeint wird.

Am Schlufs des § 20 der Prolegomena macht nun Kant eine Anmerkung, die den im Text verwendeten Terminus: „judicia plurativa" rechtfertigen soll. Kant will nämlich nicht der Gewohnheit der Logiker folgen und diese Urteile etwa als „judicia particularia" bezeichnen. Denn — so argumentiert Kant — jene, die von der Einheit „anheben", denken „nur die Vielheit ohne Allheit", diese sind nur in Beziehung auf Allheit zu verstehen. Es ist deutlich, dafs diese Anmerkung den besagten Einwand zunichte macht: die Allheit, die die Particularitas benötigt, um als Particularitas überhaupt einen Sinn zu haben, wird von der Pluralitas von vornherein abgewehrt. Der Gegensatz von Omitudo-Pluralitas meint also eine andere Omnitudo, die der Kategorie, wie wir bereits andeuteten und erst weiter unten auch positiv belegen werden.

Durch diesen Zusammenhang wird eigentlich erst mit Händen greifbar, was die schöne Antinomienstelle mit der Erläuterung des Totum meint, wenn sie sagt, dafs „die Teile" von Raum und Zeit „nur im Ganzen, und nicht das Ganze durch die Teile möglich ist" (467). Dieser Omnitudo des Totum steht Kant also ganz bejahend gegenüber. Dafür noch zwei Belege: In L. Bl. D. 18,239 stofsen wir auf folgende Bemerkung: „Die Allheit ist was bestimmtes an sich selbst. Ist etwas absolutes. Das Gröfseste ist nur dadurch bestimmt,

dafs es das gröfste unter den möglichen Dingen ist (mithin All), sonsten ist es was relatives." Und in der Critik heifst es im selben Sinne: „Das Gröfseste und Absolutvollständige läfst sich bestimmt gedenken, weil alle restringirenden Bedingungen, welche unbestimmte Mannigfaltigkeit geben, weggelassen werden" (693). Nunmehr ist uns auch das Verständnis dazu aufgeschlossen, warum alle die Ehrentitel, die Kant früher Gott vorbehielt, solange der Totumcharakter des Raumes, wie die Abhandlung von 1768 ihn entdeckt, ihm verborgen war, jetzt der Zeit und dem Raum ebenfalls zukommen: Alleinigkeit, Allgenugsamkeit, Allbefassung, Einzigkeit. Die schon zitierte Äufserung in der Zeit um 1770: „Man wird eher sagen: Der unendliche Raum ist Gott, als Gott ist in dem unendlichen Raum" (R. 363) zeigt, wie weltlich Gott zu denken Kant einmal bereit war; dafs ihm aber die Göttlichkeit der Welt annehmbar geblieben ist, zeigt die Übernahme der göttlichen Prädikate für Raum und Zeit in der Critik, zeigt vor allem aber die achtungsvolle Vorführung des physicotheologischen Beweises vom Dasein Gottes (vergl. 650 ff.).

In dieses Totum von Raum und Zeit ist die Synthesis hineingenommen, der dadurch das Denken ihrer Composita keineswegs benommen ist, ja die durch das untergelegte Mannigfaltige erst Synthesis von „Etwas", nämlich eines Gegebenen, dessen Vielheit sie auf ihre Art „macht", geworden ist und daher nicht mehr in vergeblichem Wettbewerb mit dem Intellectus archetypus verharrt. R. 1443 bringt diese Unersetzbarkeit des Totum durch das Compositum — nach unserer Deutung die Durchdringung beider, nicht aber die Verdrängung jenes durch dieses — in folgender prägnanter Beziehung auf die Unendlichkeit zum Ausdruck: „Unendlichkeit ist die absolute Unmöglichkeit einer vollständigen Synthesis (nicht der Vollständigkeit des Objekts) der Komposition oder Dekomposition eines gegebenen Gegenstandes. Die Erscheinung ist unendlich und die Teilung derselben geht ins Unendliche" (vgl. S. 55/56 unserer Darstellung).

Der Ausdruck „complet" = „vollständig" trat uns schon gelegentlich entgegen. Es wird nun zu zeigen sein, wie sich die Omnitudo des Totum von der Totalitas oder Omnitudo collectiva des Compositum unterscheidet und wie beide zu einem

dritten, welches das Totum durch das Compositum überflüssig gemacht wissen will, stehen: zur Totalitas absoluta, jenem Begriff also, von dem die Dissertation bereits bekennt: „crucem figere philosopho videtur“ (II, 391).

Zunächst dafs die uns schon von der Dissertation her bekannte „omnitudo quaedam comparativa“ in der Critik als Kategorie neben dem wenig eindeutigen Namen „Allheit“ auch den der Totalität trägt, ist aus dem § 11 der zweiten Auflage der Critik zu ersehen, wo unter den „artigen“ Betrachtungen der Allheit eine besondere Behandlung zuteil wird (111) ganz im Sinne der Äufserung Kants an Johann Schultz in dem Brief vom 17. Februar 1784 (X, 344, 345). Hier wie dort wird Allheit und Totalität promiscue gebraucht. Es ist bekannt, wie Kant entgegen dem Vorschlag von Schultz, der die dritte Kategorie lediglich aus der Verknüpfung der beiden ersten entsprungen sein lassen will, die wechselseitige Bestimmung der Kategorien — im Sinne eines Commercium — aufrecht hält, wiewohl er selbst eine der Schultzschen Korrektur ähnliche Bemerkung in den Prolegomena (§ 39 Anm.) hatte fallen lassen. Einheit und Vielheit geben für sich allein nicht schon den Begriff der Totalität; denn die lediglich Vielheit enthaltende Einheit (nicht aber in Vielheit enthaltene Einheit) wie das Totum Raum, Zeit verstatten keine „Totalität“: „allein ein Quantum als Compositum gedacht würde doch nicht den Begriff der Totalität geben, aufser, sofern der Begriff des quanti durch die Composition als bestimmbar gedacht wird, welches nicht bey allen quantis z. B. dem unendlichen Raume angeht“ (X, 345). Ebenso wie die Kategorie der Allheit aus der Gemeinschaft der Kategorien der Quantität herausgenommen unanwendbar werden kann (X, 344), ebenso können die anderen Kategorien ohne den einschränkenden Beitritt der Allheit unanwendbar werden, wie obiges Beispiel zeigt. Wohin es kommt, wenn man dieser Ursprünglichkeit und zugleich Aufeinanderangewiesenheit der Kategorien der Quantität nicht Rechnung trägt, tut die Critik pag. 111 an einem treffenden Beispiel dar, das die Ursprünglichkeit der kategorialen Allheit illustriert, wie das obige Beispiel die damit gegebene einschränkende Funktion der Kategorie der Allheit aufzeigt, dafs nur das durch Komposition bestimmbare Quantum

„Totalität" hat. In Übereinstimmung mit Leibniz, der in der „Ars combinatoria" (G. IV, 35) „Numerus" als „Totalitas" bezeichnet, behauptet hier nämlich Kant, dafs „der Begriff einer Zahl (die zur Kategorie der Allheit gehört) nicht immer möglich" ist, „wo die Begriffe der Menge und der Einheit sind (z. B. in der Vorstellung des Unendlichen)". Augenscheinlich will dieses Beispiel an der Konsequenz des Selbstwiderspruches der „unendlichen Zahl" die Voraussetzung der blofsen Abgeleitetheit der Allheit aus der Einheit und Vielheit ad absurdum führen.

Es ist übrigens nicht blofser Einfall Kants, den Ausdruck: „bestimmbar" im Brief an Schulz zu unterstreichen; wir treffen ihn mehrfach in dieser Beziehung an. In R. 1436, wo der Omnitudocharakter des Totum der Raum-Zeitwelt betont wird, ist die Verdrängung dieser Omnitudo durch die kategoriale abzuwehren; die letztere wird denn auch prägnant als „Totalität d. i. Bestimmbarkeit in Ansehung der omnitudinis" bezeichnet (vgl. dazu das „bestimmbar" in R. 1452). Und in sachlicher Übereinstimmung damit wird in L. Bl. E. 62, 225 von der „Sinnenwelt" behauptet, dafs sie „ohne Grenzen ist und also die Totalität derselben nicht bestimmbar".

Wenn nun die kategoriale Allheit oder Totalität in Raum und Zeit unbeschränkt anwendbar, jedoch auf den Raum und die Zeit selber nicht erstreckbar ist, so steht zu erwarten, dafs Kant dieser Konkurrenz mit der Omnitudo des Totum auch ausdrücklich einen Riegel vorgeschoben hat. Denn was lediglich für das Compositum notwendig gilt, mufs notwendig von dem Totum ausgeschlossen sein. R. 411 bestätigt dies: „Die Allheit als ein collectiver Begriff läfst sich von Raum und Zeit nicht denken. Denn da ((bei der collectiven Allheit)) ist die Vielheit nur successive Addition ((die Multitudo also hier Pluralitas)) und die completudo derselben niemals möglich." In R. 358, die beide Begriffe der Omnitudo behandelt, wird die kategoriale ebenfalls als „omnitudo collectiva oder Totalität" bezeichnet (R. 400: Aggregation d. i. Totalität"). R. 650 hat wieder beide Arten von Allheit. Im ersten Satz ist die Bestimmung so weit gefafst, dafs beide gemeint sein können; der zweite geht lediglich auf die kategoriale Allheit: „Unitas multitudinis est omnitudo. Totalitas est omnitudo synthetica (collectiva)."

Nunmehr können wir auf die Stelle zurückgreifen, die — um voll verstanden zu werden — diese Ausführung voraussetzt. R. 1443 erklärte nämlich die Unendlichkeit durch die Unmöglichkeit einer vollständigen Synthesis. Worauf bezieht sich das Prädikat „vollständig"? Wann ist nach Kant eine Synthesis vollständig? Darauf gibt R. 1237 die Antwort: „Keine Synthesis ist completa als nur die, welche successive progrediendo in einer Zeit vollendet wird. Wenn also ein Ganzes gegeben wird, so setzen wir, dafs regrediendo ein terminus gefunden werde, wovon die synthesis completa anfange, folglich dafs ein Ganzes weder als ins Unendliche teilbar, noch ins Unendliche zusammengesetzt sei. Die synthesis infinita aber (Ewigkeit) gibt niemals ein Ganzes." In engstem Zusammenhang mit diesen beiden Auslassungen über Unendlichkeit steht die „Erklärung" der Unendlichkeit in der Anmerkung zur Thesis der ersten Antinomie: „Der wahre (transscendentale) Begriff der Unendlichkeit ist, dafs die successive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantum niemals vollendet sein kann." Wenn wir nämlich mit der Synthesis nicht die Zeit — wie Kant mit einem glücklichen Ausdruck sagt — „gleichsam absolvieren" (X, 344) wollen, so ist sie immer dann vollständig, wenn eine noch unbestimmt gegebene Mannigfaltigkeit durch die Einheit bestimmt ist und also Quantitas discreta vorliegt, das „Ganze" somit Compositum ist; dafs die Synthesis als solche ins Unendliche weitergehen kann, hat mit der kategorialen Vollständigkeit als solcher nicht das Mindeste zu tun. Unternehmen wir aber das Quantum infinitum Zeit selber zu „durchmessen", das Totum also durch das Compositum „abzulösen", so müfste, sollte der Versuch auch nur hoffnungsvoll sein, die Bedingung, unter der jegliches Compositum steht, erfüllt werden: das Verhältnis der gemessenen Vielheit zur messenden Einheit müfste ein angebbares sein, die Zeit selber eine Quantitas darstellen können. Allein wir wissen ja: „Spatium est quantum, sed non compositum, weil der Raum nicht entspringt, indem die Teile gesetzt werden, sondern die Teile nur möglich sind durch den Raum; ebenso die Zeit" (R. 1458). Wir müssen uns also hüten, lediglich die noch in der Dissertation vorfindlichen anthropologischen Schwächen der Synthesis als einer Handelung des „intellectus humani"

(gegenüber einem göttlichen anschaulichen Verstand) dafür verantwortlich zu machen, dafs den Quantis originariis nicht beizukommen ist; vielmehr liegt diese Unmöglichkeit an dem Erzeugnis der Synthesis, dem Compositum, gegen das Raum und Zeit ursprünglich d. i. als Totum disparat sind, zu dessen Erzeugung sie aber die „materia circa quam" darstellen; sonst wären sie nicht „Unterlagen" der Kategorien der Quantität — dafs sie dadurch nicht zu Grundlagen der Kategorien werden, versteht sich für Kant von selbst gemäfs seiner Unterscheidung von Ursprungsbetrachtung der Erkenntnisstücke und Umfangsbetrachtung der Geltung —, sondern diese Unterlagen jener.

In Übereinstimmung mit dem Terminussinn von „Ganzes" in der soeben zitierten R. 1237 bezeichnet die Kategorientafel der Prolegomena die „Allheit" als „das Ganze", mithin als Compositum. So sehr also ursprünglich Raum und Zeit Ganzes d. i. Totum sind, so sehr sie Gröfsen sind, so wenig sind sie ursprünglich ganz gegeben d. i. Composita, so wenig haben sie Gröfse. Durch die peinliche Festhaltung dieser Gegensatzpaare werden mit einem Schlage eine Reihe sonst befremdlicher Stellen verständlich.

Da nämlich die Synthesis Bestimmung ist, so fragt man bei dem zu Bestimmenden: Welche Gröfse hat es, wie grofs ist es? Die Antwort auf die Frage des „Wieviel" ist also Quantitas (204); sie ist Aussage, Angabe von Etwas. Nun ist die Zahl als ein Begriff der „Erkenntnis" ebenso notwendig auf Einheit, wie Vielheit, wie Allheit bezogen. In dem Satz: $x = 7 + 5$ ist das x Zeichen für die Frage: Wie grofs ist ein Compositum, in das 7 und 5 als alleinige Komponenten eingehen? 12 ist die Angabe von x. X ist durch 12 „ganz gegeben". (Dafs der von Kant viel gebrauchte Ausdruck „ganz gegeben", der nicht selten im Druck gesperrt ist, sich auf Compositum und zwar Allheit bezieht, bezeugt zum Überflufs eine Stelle aus der Kritik der Urteilskraft in § 26. Es heifst da: „ganz ((gesperrt)) (seiner Totalität nach) gegeben ((gesp.))". Dem Angabesinn entspricht ja auch das Adjektiv „ganz" wie die adverbiale Bestimmung des „ganz" in „ganz gegeben", „ganz denken" usw.). So kann es in der Anmerkung zur Thesis der ersten Antinomie heifsen: „Es ((nämlich ein

unendliches Ganzes wie Raum und Zeit als Totum)) wird dadurch nicht vorgestellt, wie grofs ((gesperrt)) es sei" (459). Wenn man also sagt, Raum und Zeit sind unendlich grofs, so ist das nicht eine Angabe, Bestimmung, sondern die Ablehnung aller Angeblichkeit, Bestimmbarkeit, es liegt hier also nicht eine Beantwortung der Frage: „Wie grofs?" vor, sondern die Abwehr der Kompetenz des Compositum überhaupt für den ursprünglichen Begriff von Raum und Zeit. Der Selbstwiderspruch einer Quantitas infinita,[1]) welche eine Synthesis infinita, die Kant nicht zugibt (vgl. oben S. 67), voraussetzen würde, wird nun in einer Reihe Stellen von Raum und Zeit abgehalten. Zunächst finden wir eine interessante Bemerkung am Schlufs von R. 1461; hier tritt das Abzuwehrende noch in Frageform auf: „Nun fragt sich, ob in Ansehung des Raumes etwas Einfaches und eine bestimmte angebliche Zahl sei." Die weiteren Stellen machen noch eine Vorbemerkung notwendig. Der Sinn des „gegeben" in dem Ausdruck „ganz gegeben" ist nicht der Gegensatz von „gedacht", wie so oft bei Kant, sondern gerade der Sinn von „gemacht", „dargestellt", „von uns gegeben". Vom Raum als „Gegenstand vorgestellt" sagt Kant: „er wird nur dadurch gegeben, dafs er gemacht wird" (D-K) (vgl. auch R. 1448). Eine schönere Bestätigung dieses recht schimmernden Sprachgebrauches als R. 559 kann es wohl nicht geben; die Quantitas wird hier ausdrücklich genannt als das, was „gegeben" werden kann: Das zu unserer Erkenntnis Gehörige, wodurch die Gegenstände gedacht werden (denn der Raum ist nur die Art, wie sie uns gegeben werden), ist entweder das Denken eines Gegenstandes überhaupt, oder wie er von uns selbst überhaupt kann gegeben werden, quantitas, oder wie er uns durch Erfahrung gegeben werden mufs." Dafs nun dieser Sinn von „gegeben" mit dem von „gebbar" = „dabilis", angebbar: „angeblich" = „assignabilis" identisch ist, versteht sich von selbst. L. Bl. C. 4, 134 steht zu lesen: Es gibt kein quantum assignabile infinitum et infinite parvum." Ferner R. 360: „Es kann uns kein quantum als infinitum gegeben

[1]) Das Wundtsche Schema der Unendlichkeitsbegriffe in Philos. Studien Bd. II, Seite 495 ff. berührt ersichtlich garnicht die Kantische Problemstellung, weil es nicht den fundamentalen Ansatz: Quantum-Quantitas berücksichtigt.

sein, denn es wird nicht an sich selbst gegeben, sondern nur durch den progressus, der niemals als infinitus gegeben ist ..." Ferner R. 359: „Quantum infinitum mag an sich möglich sein, aber nicht als Phänomenon, weil hier ((also bei der „Erscheinung" als „bestimmtem Gegenstand", vgl. 70. Anm.)) der progressus in infinitum als vollständig gegeben gedacht wird, also kein unendliches Ganze und keine unendliche Menge Teile eines gegebenen Ganzen." Ferner Ende von R. 412: „Der Raum ist unendlich progressive, aber nicht collective." L. Bl. D. 21. 251: „Unendlicher Raum und verflossene ((und das heifst für Kant: synthetisierte)) Unendliche Zeit sind unbegreiflich.[1])" Endlich der Schlufs von R. 1403: „Das Unendliche ist niemals gegeben, sondern nur die Bedingung der Möglichkeit des progressus in infinitum oder indefinitum."

Nun „sind die einzigen Gründe der Synthesis ohne alle Schranke" (R. 392) Raum und Zeit. Dafs sie keine „unendliche gegebene Gröfsen" im Sinne der Quantitas sein können, zeigen vorgeführte Beispiele zur Genüge; dafs sie es aber im Sinne des Quantum-Totum sein können, ja müssen, ist weiter unten eingehend darzutun und zu belegen. Auf dem Boden dieser soeben gezeigten und durch unsere Deutung einleuchtenden Gedanken können wir uns an die noch ausstehende Erklärung der merkwürdigen Wendung der Kritik der Urteilskraft wagen.

In dem § 26 wird über das Unendliche zunächst ausgeführt, dafs es als „ein Ganzes" im Sinne des Kompositum oder der Quantitas nicht gedacht werden könne. „Denn dazu würde eine Zusammenfassung erfordert werden, welche einen Mafsstab als Einheit lieferte, der zum Unendlichen ein bestimmtes, in Zahlen angebliches Verhältnis hätte, welches unmöglich ist." Diese Bestimmung des Unendlichen als Unangebbaren kennen wir bereits aus der geistvollen Zuspitzung in der Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels (I, 309). Hier sind also keinerlei Schwierigkeiten, da der zweideutige Ausdruck:

---

[1]) „Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, sondern nur die Erscheinungen in der Zeit (so wie das Zugleichsein nicht ein Modus der Zeit selbst ist, als in welcher gar keine Theile zugleich, sondern alle nacheinander sind). Wollte man der Zeit selbst eine Folge nach einander beilegen, so müfste man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese Folge möglich wäre" (226).

„ein Ganzes“ (im Text von Kant gesperrt) mühelos als das eindeutige „Compositum“ durch den nachfolgenden eben zitierten Satz erläutert wird. Kant fährt aber fort: „Das Unendliche aber dennoch ohne Widerspruch auch nur denken zu können, dazu wird ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist, im menschlichen Gemüte erfordert. Denn nur durch dieses und dessen Idee eines Noumenons, welches selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der Weltanschauung, als bloſser Erscheinung, zum Substrat unterlegt wird, wird das Unendliche der Sinnenwelt, in der reinen intellectuellen Gröſsenschätzung, unter einem Begriffe ganz zusammengefaſst, obzwar es in der mathematischen durch Zahlenbegriffe nie ganz gedacht werden kann“ (das Gesperrte ist im Text gesperrt). In der zweiten (1793) und dritten (1799) Auflage ist jedoch vor „Unendliche“ ein „gegebene“ eingeschoben (vgl. die Ausgabe von Kehrbach Seite 108). Kant war offenbar mit der ersten Fassung nicht zufrieden. Es besteht nun zumal in Vergleichung mit der soeben zitierten R. 1403 kein Zweifel, daſs hier die Absurdität eines solchen „Gegebenseins“, das — wie die weitere Ausführung daselbst bestätigt — sich mit dem „Nie ganz gedacht werden können durch Zahlbegriffe“ nicht reimen will, ebenso betont wird, wie das gegebene Unendliche als „Idee eines Noumenons“ für die „intellectuelle Gröſsenschätzung“ seinen beschränkten Wert behalten soll. Legt man den Ton nicht auf die Einschiebung des Wortes „gegeben“ und erwägt man nicht diesen Sinn von „gegeben“, so ist nicht zu verstehen, warum von Kant ein „Widerspruch“ behauptet, und derselbe durch die Unzulänglichkeit der „mathematischen Gröſsenschätzung“ belegt wird. Nimmt man noch die Ausführungen der beiden diesen Abschnitt einschlieſsenden Absätze hinzu, so bestätigen sie nur unsere Deutung. Der vorhergehende Absatz schlieſst mit der Forderung der „gemeinen Vernunft“, „für alle jene Glieder einer fortschreitend wachsenden Zahlreihe Darstellung“ zu haben und sich das Unendliche „als ganz (seiner Totalität nach) gegeben zu denken“. Und im folgenden Absatz wird von dem „gegeben Unendlichen“ als der „zusammengefaſsten Unendlichkeit“ behauptet, daſs sie „ein sich selbst widersprechender Begriff ist (wegen der Unmöglichkeit der absoluten Totalität eines Progresses ohne Ende).“

Jetzt wird man mit Recht zu wissen verlangen, welchen Sinn nun das „Gegeben" in der bekannten Bestimmung der Ästhetik habe, und wie sich dazu der Sinn des „Unendlich" reimt, den wir bisher kennen lernten.

Soeben wurde deutlich: Quantitas infinita ist „hölzernes Eisen", weil die Quantitas nur durch Composition gegeben werden kann, was aber nur durch die Composition gegeben werden kann, ist immer endlich (R. 1448). Würden wir also von dem einen Raume eine Gröfse angeben können, so wäre damit der Raum endlich. Als Beispiel der mathematischen Unendlichkeit führt Kant aber gerade an: „Man sagt, der Raum ist unendlich d. i. der Begriff von der Gröfse des Raums ist niemals total" (P-M. 64). Denkt man sich also im Sinne eines blofsen Gedankenprojektes Quantitas des Raumes überhaupt, so mufs man sogleich wieder davon Abstand nehmen, da man bereits bei diesem blofsen Ansatz die Bedingung aller Quantitas, die „omnitudo synthetica (collectiva)", mithin die „totalitas", nicht damit zusammendenken kann. Ist von diesem Eingeständnis aber das Quantum infinitum Raum und Zeit mitbetroffen? Zunächst eine Äufserung Kants: „Wenn eine Gröfse als Ding an sich selbst gegeben ist, so geht das Ganze vor der Composition voraus, und da kann ich darum, dafs diese Zusammensetzung niemals vollendet werden und also die quantitas derselben niemals ganz erkannt werden kann, nicht schliefsen, dafs ein solches unendliche Quantum unmöglich sei" (R. 1446). Hinsichtlich der Composition ist der Raum „progressive unendlich", sonst wäre er hinsichtlich des Compositum collective endlich. Von der mathematischen — genauer arithmetischen — Seite angesehen stellt sich der Raum wie die Zeit als „unbegrenzt" heraus. Hiermit sind alle Behauptungen Kants, die das Unbegrenzte (negativ Unendliche) von Raum und Zeit dartun, verständlich, weil sie nicht die „Nur-Unbegrenztheit" von Raum und Zeit vertreten. Es hängt damit aufs engste zusammen, dafs in den Stellen, wo Kant das positiv Unendliche von Raum und Zeit vornimmt, dieses zwar als ursprüngliche, ebenfalls aber nicht ausschliefsliche Unendlichkeitsbeziehung der beiden Tota betont wird. Diesen Tatbestand erhärten folgende Aussprüche: „Es ist Ein Raum und Eine Zeit, welche nicht blofs negativ als unbegrenzt,

sondern auch positiv als unendliche Gröfse vorgestellt werden ..." (Ub. XXI, 552). „Beyde ((Raum und Zeit)) sind als unendliche Gröfsen gegeben vorgestellt, nicht blofs als (arithmetisch) unbestimmbar ((von Kant gesperrt)) grofs oder klein (quanta indefinita), sondern als unendliche gegebene Quanta" (Üb. XXI. 554) (vgl. dazu wieder die fundamentale D-Kstelle). Wir lernen aus diesen Wendungen nicht nur zwei verschiedene Unendlichkeitsbegriffe von Raum und Zeit kennen, sondern — was mehr Bedeutung hat — wir sehen, dafs diese beiden Begriffe weder sich ausschliefsen noch promiscue gebraucht sind.[1]) Ihr gegenseitiges Verhältnis, dafs erst durch ihre Beziehung zu Totum-Compositum verstehbar, weil eindeutig wird, kann nunmehr an Hand dieser Beziehung deutlich gemacht werden.

Also das unbestimmbar Kleine oder Grofse heifst terminologisch-eindeutig Quantum indefinitum. Es hat nach Üb. XXI, 554 Bezug auf das, was ohne den Begriff der Bestimmung undenkbar ist, auf die Zahl. Wenn nun Kant R. 1474 sagt: „Unendlich grofs ist, was in der synthesi partium dabilium aequalium kein letztes hat. Was in der analysi kein letztes hat, ist unendlich teilbar", so bezieht sich dieses „Unendlich grofs" und „Unendlich teilbar" auf das arithmetisch Unbestimmte (Unbegrenzte); so ist in der Reihe: $1+{}^1/_2+{}^1/_4+{}^1/_8+{}^1/_{16}+{}^1/_{32}\cdots$ „kein letztes" und die 2 ist durch diese Reihe nicht bestimmt, sondern nur annähernd auszudrücken. Die unendliche Annäherung wird denn auch vom Quantum indefinitum garnicht verneint, wohl aber vom Quantum infinitum schon sehr früh durch die kostbare paradoxe Formulierung (I, 309) abgewehrt. Es kann also Etwas durchaus in der Zahlenreihe sein, mithin endlich, und doch „unbestimmbar grofs oder klein", wie wir in Kapitel V noch des Genaueren sehen werden.

Wenn Raum und Zeit also gegen Compositum gesehen zu den Quanta indefinita gehören, wie läfst dann ihre Grund-

---

[1]) Wie selbstverständlich für Kant der Gegensatz von positiv Unendlichem (Quantum infinitum) und negativ Unbegrenzten (Quantum continuum) beim Raum ist, zeigt gerade eine so beiläufige Abwandelung wie diese: „Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermefslichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäfsigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Theilung desselben verfolgen, dafs . . ." (650).

eigenschaft: „Totum“ ihre Bestimmung: „Quanta infinita“ verstehen?

Die bedeutsame Antinomienstelle bestimmt das Totum dahin, dafs „die Theile desselben nur im Ganzen, und nicht das Ganze durch die Theile möglich ist“ (467). Die Quantitas gehört als solche somit schlechthin zum Compositum; das Quantum continuum, das „zufällige Vielheit in Einem“ ist, ist „in Ansehung der Menge der Teile unbestimmt“ (R. 1038), zeigt also die allgemeine Eigenschaft des Quantum indefinitum und bekommt daher seinen vollen Sinn erst am Gegenüber des Compositum. Allein das Quantum infinitum als das Quantum originarium gegenüber der „abgeleiteten Gröfse“ ist bereits lediglich vom Begriff des Totum aus zu verstehen, wie die Quantitas nur den Compositum-Begriff benötigt, um eindeutig zu sein. Der schon früher angedeutete Unterschied gegen das Quantum continuum liegt auf der Hand; jeder beliebige Raumausschnitt („mathematische Teilung eines Raumes“ XII, 33) genügt der Forderung der Stetigkeit nach Kant: in diesem Sinne wird der Beweis für die unendliche Teilbarkeit des Raumes schon in der Monadologia physica (Sectio I, Propositio III; I, 478) geführt, also in einer Abhandlung, die der Überschrift entsprechend „geometrisch“ beweisen darf. Bestätigt wird dies unter anderem durch eine Bemerkung in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft, wo es heifst, dafs „Mathematik die unendliche Teilbarkeit des Raumes unwidersprechlich beweiset ...“ (in gleichem Sinne: II, 279; IV, 506). So braucht die Kontinuität des Raumes von der Mathematik nicht vorausgesetzt zu werden, weil sie in ihr bewiesen werden kann. Die Critik behauptet daher: „Die Mathematik beschäftigt sich ... mit der Continuität der Ausdehnung als einer Qualität derselben“ (743). Nicht so Raum und Zeit als Quantum infinitum. Denn — um den begrifflichen Gegensatz zum Quantum continuum auch antithetisch zu formulieren — kein beliebiger Raum genügt der Forderung der Unendlichkeit, da jeder nur als Teil eines gröfseren Raumes möglich ist. Dieses Verhältnis von Teil zu Ganzem wird nun durch den Begriff des Totum gedacht. Die „Infinitudo“ des Raumes und der Zeit ist also um nichts mehr oder weniger wunderbar, als es der Begriff des Totum ist (vgl. die S. 19 zitierten Stellen:

Üb. XXI, 539 und L. Bl. D. 21, 250). Würde also der Begriff des Totum von Kant abgelehnt worden sein, so hätte er die „positive Unendlichkeit“ nicht einmal auch nur deutlich machen können, weil hierzu die einwandfreie Denkbarkeit des Totum vorausgesetzt wird. Wir geben nun die weniger bekannten, weil recht verstreuten Belege dafür; daſs die Ästhetik wie Dialektik der Critik dafür richtunggebend ist, versteht sich von selbst, weil die Betonung des Totum gerade dort klassischen Ausdruck findet. Es kann aber nicht nur, sondern muſs auch dabei der besondere Sinn des „gegeben“ sichtbar werden, da der schon bekannte Begriff des „gegeben“ hier gänzlich wegfällt. Denn wenn kein beliebig gebbarer Raum das Prädikat „unendlich“ verdient, also jeder darstellbare Raum endlich ist, so schlieſst sich Totum = Quantum infinitum und „dabilis“ = „assignabilis“ notwendig aus. „Aufgegeben“ im Kantischen Sinne kann die Unendlichkeit von Raum und Zeit auch nicht sein, da die vom Quantum infinitum abgewehrte „unendliche Annäherung“ mit dem Sinn einer „Aufgabe“ — soll diese nicht tantalischer Natur, d. i. Scheinaufgabe sein — unzertrennlich ist. Die „unendliche Annäherung“ betrifft ja das nur negativ Unbegrenzte, das Quantum indefinitum, wie oben gezeigt wurde. Wie sehr Kant jene berühmte Fassung der Ästhetik (unendliche gegebene Gröſse) durchdacht, und wie wenig er sie bloſs hingesagt hat, dafür sind die folgenden Belege ein gutes Zeugnis: denn gerade den in der Critik kaum zu erratenden Sinn des „gegeben“ hat er hier erläutert.

Wir schicken zwei Bestimmungen des „Infinitum“ voraus, die besonders deutlich den zugrunde liegenden Begriff des Totum blicken lassen. L. Bl. E. 53, 197: „Ein quantum, gegen welches jedes andere angebliche (dabile) nur als ein Theil eines noch gröſseren Quanti gedacht werden kann, ist unendlich.“ D.-K.: „Nun kann man eine Gröſse, mit der jede anzugebende gleichartige nur einem Theil derselben gleich ist, nicht anders als unendlich benennen.“ Es sei noch hinzugefügt, daſs diese Einsicht in eben dem Augenblick erst Festigkeit bekommen konnte, als Kant die Inkongruenz symmetrischer Raumgegenstücke auf den Raum zu beziehen sich genötigt sah: so bringt die Schrift von 1768 zum erstenmal den Begriff des Raum-Totum in der Formulierung: „der allgemeine Raum

eine Einheit, wovon jede Ausdehnung wie ein Theil angesehen werden mufs“ (II, 378). Nun zu den anderen Belegen!

Üb. XXI, 552: „Es ist Ein Raum und Eine Zeit, welche nicht blofs negativ als unbegrenzt, sondern auch positiv als unendliche Gröfse vorgestellt werden (im Progressus der Synthesis a priori), mithin als Gegeben nicht im Object der Vorstellung (als dabile), sondern im zusammenstellenden Subject (als cogitabile).“ Üb. XXI, 566: „Beyde ((Raum und Zeit)) zusammen geben ein absolutes (unbegrenztes) Gantze der Anschauung, welches doch immer nur als Theil eines noch gröfseren Gantzen möglich ist, mithin kein Object (dabile) ist: ein cogitabile, was doch nicht als ein Ganzes dabile ist . . . Raum und Zeit sind . . . Gröfsen eines Gantzen, das immer nur als Theil eines noch gröfseren Ganzen vorgestellt werden mufs, mithin gar kein bestimmbares Object der Vorstellung ist.“ L. Bl. E. 39, 148: „. . . Nun ist das Quantum, was nur als Theil eines andern Quanti existiren kann, nicht ein Ding, was objectiv gegeben ist.“ Endlich die hierher gehörige Partie aus dem Aufsatz gegen Kaestner, welcher in einem Aufsatz des „Philosophischen Magazin“ für den Raum lediglich den Begriff des „negativ Unbegrenzten“ in Anspruch nimmt: D.-K.: „Dafs aber der metaphysisch, d. i. ursprünglich, aber blofs subjectiv gegebene Raum, der (weil es dessen nicht viel gibt) unter keinen Begriff gebracht werden kann, welcher einer Construction fähig wäre, aber doch den Grund der Construction aller möglichen geometrischen Begriffe enthält, unendlich sey, damit wird nur gesagt: dafs er in der reinen Form der sinnlichen Vorstellungsart des Subjects als Anschauung a priori besteht, folglich in dieser als einzelnen Vorstellung, die Möglichkeit aller Räume, die ins Unendliche geht, gegeben ((von Kant gesperrt)) ist.“ „Hiermit stimmt auch ganz wohl zusammen, was Raphson, nach Herrn H. R. Kaestners Anführung S. 418, sagt: dafs der Mathematiker es jedesmal nur mit einem infinito potentiali zu tun habe und actu infinitum (das Metaphysischgegebene) non datur a parte rei, sed a parte cogitantis; welch letztere Vorstellungsart aber darum nicht erdichtet und falsch ist, vielmehr denen ins Unendliche fortgehenden Constructionen der geometrischen Begriffe zum Grunde liegt und die Metaphysik auf den subjectiven der Möglichkeit des

Raumes, d. i. die Idealität derselben führt, mit welchem und dem Streit über diese Lehre der Geometer schlechterdings nichts zu tun hat, er müfste sich denn in den Zwist mit dem Metaphysiker, wie die Schwierigkeit auszugleichen sey: dafs der Raum und alles, was ihn erfüllt, ins unendliche teilbar sey und doch nicht aus unendlich vielen Theilen bestehe, einlassen wollen" (vgl. noch Ub. XIX, 280; XX, 95; XX, 104).

Also das „dabile" bedeutet „objectiv gegeben", „bestimmbares Object der Vorstellung". Es bezieht sich immer, aber auch nur auf das Compositum. Das „gegeben" der Ästhetik ist das Cogitabile, das ursprüngliche, aber blofs subjectiv Gegebene. Nun ist es wichtig, das bedenkliche Wort „Ganzes" in Üb. XXI, 566 (soeben zitiert) verwendet zu sehen und auf Grund unserer Vorarbeit den eindeutigen lateinischen Terminus einsetzen zu können. Wäre der Raum „dabile", so wäre er ursprünglich Compositum, welches ungereimt ist. Compositum ist in ihm gebbar, so oft und so viel man will, er selbst aber ist „nicht als ein Ganzes (Compositum) dabile". In demselben Sinne heifst es auch am Schlufs von der schon zitierten R. 359: „also kein unendliches Ganze und keine unendliche Menge Teile eines gegebenen Ganzen". Zuweilen möchte man daher eher eine lateinische Übersetzung des Kantischen Deutsch, als eine „deutsche Übersetzung" dieses oft unbekümmerten Deutsch verlangen. Wie sich übrigens mit diesen Ausführungen über das Objekt der Vorstellung die befremdliche Anmerkung in der „Deduktion der zweiten Auflage" über den Raum „als Gegenstand vorgestellt" deckt, ist der Betrachtung des Kapitel IV vorbehalten.

Bei dem Zitieren der obigen Stellen ist das immer vorkommende „nur" im Druck hervorgehoben worden. Die stehende Behauptung Kants, „dafs alle Räume nur als Theile eines einzigen möglich und denkbar sind" (D—K), ist eine Bestätigung und Stützung des toto genere verschiedenen Sinnes, den die Omnitudo des Totum gegenüber der Omnitudo (collectiva) synthetica=Totalitas des Compositum hat. Dieses ist aber nur darum wieder möglich, weil diese Begriffe, jener dem Totum, dieser dem Compositum unlöslich verhaftet sind. Die Dissertation hatte die kategoriale Omnitudo bereits durch den Ausdruck „omnitudo comparativa" angedeutet und die

Gegensatzpaare: Omnitudo-Pluralitas, Omnitudo-Particularitas erwiesen sich als bewufste Spezifikationen des allgemeinen Gegensatzes: Verstand-Sinnlichkeit. Die Identität der Formel: „nur Teil eines gröfseren Ganzen“ mit dem Sinn des Gegensatzes: Omnitudo-Particularitas leuchtet danach unwidersprechlich ein.

Eine in ihrer grofsen Bedeutung unersetzliche Darstellung[1]) dieser zentralen ursprünglichen Verschiedenheit von Totum und Compositum hat Kant in dem Aufsatz gegen Kaestner (D-K), der an Aufschlüssen so reich ist, geliefert. Da, wo Kant in völligem Einklang mit der Critik pag. 539 das Ins-Unendliche-Gezogen-Werden-Können einer Linie als Bestätigung der Particularitas aller räumlichen Vielheit mit den Worten betont: „Wenn nun der Geometer sagt, dafs eine Linie, so weit man sie auch fortgezogen hat, immer noch weiter verlängert werden könne,“ fährt er folgendermafsen fort: „so bedeutet das nicht, was in der Arithmetik von der Zahl gesagt wird, dafs man sie durch Hinzusetzung anderer Einheiten oder Zahlen immer und ohne Ende vergröfsern könne (denn die hinzugesetzten Zahlen und Gröfsen, die dadurch ausgedrückt werden, sind für sich möglich, ohne dafs sie mit den vorigen als Theile zu einer Gröfse gehören dürfen), sondern dafs eine Linie kann ins Unendliche fortgezogen werden, wie der Geometer sagt, heifst soviel als der Raum, in welchem ich die Linie beschreibe, ist gröfser, als eine Linie, die ich in ihm beschreiben mag . . .“ (vergl. auch das Weitere).

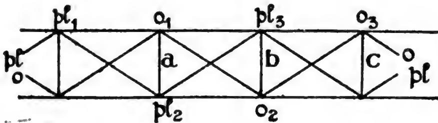
So sehr also jede Zahl ursprünglich ein Ganzes, d. i. Compositum sein mufs, um Zahl zu sein und eine kleinere Zahl ursprünglich nicht notwendig als Teil einer gröfseren erscheint — denn dann wäre die zu Paradoxien führende Konsequenz: alle Zahlen sind auch als Teile einer einzigen Zahl denkbar (vgl. S. 137, 141 unserer Darstellung) unabweisbar, — so wenig springt hier der Begriff des Ganzen=Totum heraus, da ein Compositum wohl Composita, nicht aber ein Totum Tota enthält. Wenn es überhaupt einen guten Sinn der Omnitudo comparativa (vergl. L. Bl. D. 18, 240: „. . . Alle

[1]) Vergleiche dagegen Vaihingers „Kantkommentar“, der den Aufsatz gegen Kaestner nicht in seiner Bedeutung ausschöpft: 253.

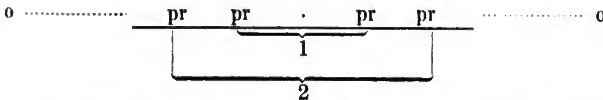
abgeleitete Gröfse ist nur comparativ, nämlich verhältnisweise zum Mafse.") gibt, welcher mit dem Sinn eines „respectiven Ganzen" (R. 1762) unzertrennlich ist, wenn ferner der Begriff des Totum als des „absoluten Ganzen" (R. 1762, Üb. XXI, 539) sinnvoll und dem Verstande unableitbar ist, — gibt es eine schönere Erläuterung dieses Verhältnisses als diese Kantische? (vergl. S. 45.[1]))

Selbst auf die Gefahr hin, Kant hier „sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand," verdeutlichen wir an folgendem Schema diesen gediegenen Gegensatz von Omnitudo-Pluralitas (I) und Omnitudo-Particularitas (II):

I.



II.



In Schema I entspricht der Mehrheit verschiedener Zahlen eine Mehrheit von komparativen Allheiten: o_1 o_2 o_3 . . . .; in jeder Zahl tritt nun eine Mehrheit: pl. auf. Setze ich nun drei beliebige Zahlen a, b, c, und stelle die Bedingung $a < b < c$, so besteht nach Kant der Charakter des Compositum bei diesen Zahlen darin, dafs $a = o_1$, $b = o_2$, $c = o_3$ ist, alle drei also „Ganze" im Sinne der Kategorie „Totalität" (vergl. die Kategorientafel der Prolegomena) sind: ferner möge pl_1 in o_1, pl_2 in o_2, pl_3 in o_3, als Mehrheit auftreten, dann ist dem Sinne der Omnitudo comparativa dadurch entsprochen, dafs $o_1 = pl_2$ in $o_2 = b$ und $o_2 = pl_3$ in $o_3 = c$ ist, ohne dafs dabei die jeweilige Bestimmtheit Abbruch erleidet. In derjenigen bereits behandelten Stelle der Prolegomena (Anmerkung am Schlufs von § 20), welche die Zerfällung der Multitudo in Pluralitas und Particularitas aus der Werk-

stätte Kants in die Welt der grofsen Bücher einführt, wird die Pluralitas als „die Vielheit ohne Allheit, nicht die Ausnahme von derselben“ bestimmt. Fürwahr die Omnitudo comparativa, diese Allheit „überall und nirgends“ hat nichts mit der Allheit zu tun, von der es Ausnahmen oder Ausschnitte gibt und von der R. 648 sagt, sie sei „zwar absolut, aber unbestimmt“. Vielmehr ist sie „die zufällige Einheit des Vielen“ (R. 618): die Vielheit steht im Vordergrund und die Kategorientafel bezeichnet mit Recht die Vielheit als „Gröfse“; denn die Kategorien der „Quantität“ spiegeln den Charakter der Quantitas am deutlichsten in der Pluralitas wieder.

In Schema II schreite ich zwar von kleinerem Teil zu gröfserem; allein zu welcher „umschränkenden“ Einheit ich auch vorstofse, sie selbst ist eingeschränkt, ohne dafs damit Ende und Ganzes erlangt ist. So sehr mithin in der Particularitas der Bezug auf die Omnitudo gegenwärtig ist, sie selbst, die Omnitudo, „tritt nicht auf“, denn sie ist „zwar absolut, aber unbestimmt“. Dafs an (vgl· S. 34 unten) der Synthesis der Zeiten und Räume dieses eigentümliche „wesentliche“ und „ungleichgültige“ Verhältnis der Teile zum Ganzen, sodafs, was Teil ist, nicht Ganzes, was Ganzes ist, nicht Teil werden kann, klar wird, beweist nicht, dafs durch (vgl. R. 348, 354) die Synthesis als solche dieses Verhältnis erzeugt werde.

Aber — wird man einwenden — mit welchem Rechte nennt Kant dann Raum und Zeit noch Anschauung, wenn Teile derselben allenfalls angeschaut werden mögen, das Ganze aber nicht angeschaut werden kann? Was hindert uns, diese Tota in eine Linie mit den Kategorien zu stellen, wenn sie nur „cogitabilia“ sind?

Was den „gemachten“ Begriffen der Mathematik im Bereiche des a priori Gedenkbaren gegenübersteht und zugleich Complement dazu ist, sind die „gegebenen“ Begriffe der Philosophie (vgl. 758). Diese sind nun entweder conceptus generici oder conceptus singulares. Wenn Kant also von einer Anschauung a priori als einem Nichtbegriff spricht, so wehrt er von ihr nur die Vermutung des Allgemeinbegriffes ab. Dafs Anschauungen a priori also „cogitabilia“ sind, ergibt sich schon aus ihrer Eigenschaft als conceptus. So heifst es in der Critik pag. 39: Die Teile des Raumes werden „nur in ihm

gedacht". „Die apriorische „Apologie der Sinnlichkeit" kann also dadurch nicht ad absurdum geführt werden, dafs man die Unmöglichkeit, den Raum und die Zeit anzuschauen[1]), ins Feld führt. (Die hierbei mit dem Ganzen der Anschauung, Totum, vorgenommene Identifizierung mit der Anschauung des Ganzen, Totalitas absoluta, ist gerade ein von Kant aufgedeckter Mifsverstand.) Kant hat diesem Mifsverständnis dadurch die Spitze abgebrochen, dafs er es als solches namhaft gemacht hat. Critik pag. 347: „Die blofse Form der Anschauung, ohne Substanz, ist an sich kein Gegenstand, sondern die blofs formale Bedingung desselben (als Erscheinung), wie der reine Raum und die reine Zeit, die zwar Etwas sind als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschauet werden (ens imaginarium) (vgl. auch 207, 219, 226, wo nur die Zeit und Anmerk. von 458, wo nur der Raum in diesem Betracht genannt wird). R. 413 lautet: „Es ist keine absolute Zeit oder Raum. Die reine Anschauung bedeutet hier nicht etwas, was angeschauet[2]) wird, sondern die reine formale Bedingung, die vor der Erscheinung vorhergeht. Die absolute Zeit ist leere Anschauung." Endlich Üb. XIX. 76: „Der Raum als blofs subjective Form der Anschauung äufserer Gegenstände vorgestellt ist gar kein äufserer Gegenstand und insofern weder voll noch leer (welche Prädicate zu Bestimmungen des Objekts gehören, von denen hier abstrahiert wird)[1])" (ebenso Üb. XXI. 134).

Dem könnte aber dadurch begegnet werden, Kant bezeichne den Raum in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (IV, 482) sogar als Idee. Die Critik der reinen Vernunft wäre dann allerdings von ihrem eigenen Schöpfer nicht respektiert worden! Es ist aber darauf hinzuweisen,

---

[1]) Ganz vortrefflich betont Johann Schultz den Grund des Mifsverständnisses: „Die Frage aber, wie es möglich sey, den unendlichen Raum anzuschauen, setzt einen unrichtigen Begriff von Anschauung voraus."

[2]) Kant unterscheidet zweifellos ein Denken „durch Categorien" von einem Denken überhaupt. Sonst wäre der Zusatz der Critik p. 309: „(durch Categorien)" sinnlos; wird also p. 123 und 309 das Denken von der „blofsen Anschauung" abgewehrt, so ist es eben das Denken „durch Categorien". Was soll denn auch übrig bleiben, wenn Raum und Zeit nicht angeschaut werden können?

dafs der Begriff „Idee“ hier nicht im engeren Sinne gemeint ist wie in der Critik, wo er das Ganze der Erkenntnis betrifft (vgl. 673), sondern in weiterer Bedeutung gilt und unter anderem soviel wie Totum bezeichnet. Wieder sind es die „Reflexionen“, die unzweideutig diesen Nebengebrauch der „Idee“ erhärten. R. 353: „Oft hat man erstlich die Idee des Ganzen oder der Dispertibilität, z. B. allgemeiner Begriff in Ansehung der Klassen, Raum in Ansehung der Teile“ (vgl. damit unmittelbar R. 1244; ferner Raum als Idee R. 513, 533, 769, 1471; R. 1279: „Spatium est idea singularis“). Es bestätigt sich somit Riehls Bemerkung (a. a. O. 471/472): „Auf die Bezeichnung des absoluten Raumes als einer Idee ist . . . nicht allzu viel Gewicht zu legen.“ vollkommen.

Soweit hier angängig — wollen wir uns nunmehr der Bewährungsprobe des Totum und Compositum zuwenden: dem Begriff der absoluten Totalität, der die Rolle „des ausgeschlossenen Dritten“ spielt.

Die Ursprungsbetrachtung von Totum und Compositum ist von Kant so angelegt, dafs die Gültigkeitsbetrachtung eine Durchdringung beider nicht nur als möglich, vielmehr als notwendig zuläfst. Jene sichert den Compositum wie dem Totum die Unableitbarkeit, legitimiert sie also als „Erkenntnisstücke“. Diese erweist als Betrachtung des Erkenntnisbegriffes die schrankenlose Erstreckung des Compositum im Totum. Die Spontaneität verlangt, das Objekt solle Compositum sein, die Receptivität zeigt, es könne nur im Totum gegeben sein. R. 472 formuliert daher sehr präcis: „Sinnlichkeit hat ohne Verstandesbegriff keine Zusammensetzung, und der letzte ohne die erste keine Realität.“ Aller Verdrängung des Totum durch das Compositum wäre damit ein Riegel vorgeschoben, wenn nicht die Vernunft, die „eigentlich gar keinen Begriff erzeugt“ (435), das eine Erkenntnisstück, das Compositum des Verstandes, zur Erkenntnis selbst verabsolutieren möchte. Dann hätte sie allerdings Recht, wenn ihr der Nachweis gelänge, dafs die von ihr inscenierte Konkurrenz von Verstand und Sinnlichkeit mit der Kongruenz beider endete. Fiele nämlich Totum und Compositum zusammen, so wäre das Totum „erkannt“, ausgemessen, bestimmt: die Omnitudo des Totum würde durch die Totalitas des Compositum abgelöst,

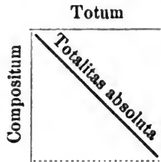
Quantum infinitum würde durch Quantitas „angegeben". Dies alles ist nun — wie wir zeigten — gänzlich unmöglich.

In solchem Falle einer Konkurrenz müfste die Totalitas, welche als Omnitudo comparativa gilt, uneingeschränkte Gültigkeit bekommen, also nicht nur im Totum vorbehaltlos gelten, sondern von ihm selber gelten. Erst und nur an dieser Problemstelle führt nun Kant in der Critik pag. 382 den Terminus „absolut" ein: „In dieser erweiterten Bedeutung werde ich mich des Worts absolut bedienen, und es dem blofs comparativ oder in besonderer Rücksicht Gültigen entgegensetzen; denn dieses letztere ist auf Bedingungen restringiert, jenes aber gilt ohne Restriction." In dem unmittelbar folgenden Absatz tritt denn auch gleich und zum erstenmal in streng vorbereiteter Weise der Begriff der „absoluten Totalität" auf. Dieser dritte Begriff, der die Allheit betrifft, ist nur als Idee gerechtfertigt; denn als ein Begriff der Vernunft, dieses „blofs subalternen Vermögens, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu geben" (362), „enthält" sie „nicht den Grund der Möglichkeit, die Objecte als solche überhaupt zu erkennen und zu bestimmen" (362). So fern die Idee der absoluten Totalität aber selbst Erkenntnis verschaffen will, betrifft sie die absolute Vollständigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit: hier entspringt der dialektische Weltbegriff (vgl. 434; R. 1239). Dialektisch ist er deshalb, weil die „Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt" (534) ist. Nun steht für Kant fest: „Das Unendliche an einer Sache an sich selbst ist nicht möglich, aber wohl das Unendliche einer gegebenen Erscheinung" (R. 1449) (vgl. ferner Seite 46/47 unserer Darstellung). Wenn aber „Unendlichkeit die absolute Unmöglichkeit einer vollständigen Synthesis" (R. 1443) ist, „die einzigen Gründe der Synthesis ohne alle Schranke" die Quanta infinita Raum und Zeit darstellen, so ist die „Gröfse" (Quantitas) der Welt nicht als unendlich „gebbar" (dabilis), weil Quantitas infinita=Totalitas absoluta unmöglich ist. Daraus folgert die Thesis der ersten Antinomie die endliche Gröfse (Quantitas finita) der Welt. Andererseits — da man „der Zeit und dem Raume" nicht „aus dem Wege gehen" (461) kann bei Betrachtung der Quantitas mundi, so wäre eine Welt, die

Quantitatem finitam aufwiese, vom leeren Raum und der leeren Zeit begrenzt, was nach Kant ungereimt ist. Schlofs die Thesis aus der Unmöglichkeit einer Totalitas absoluta = Quantitas infinita der Welt auf die Quantitas finita, so sieht sich umgekehrt die Antithesis durch die Unmöglichkeit einer Quantitas finita der Welt auf die Quantitas infinita zurückgetrieben.

Man sieht aber sogleich, dafs die Beweisgründe beide von der Welt als dem Inbegriff der Erscheinungen mit Recht alle Quantitätsangabe ablehnen, die Beweisfolgerungen aber jedesmal von der Welt als einer Sache an sich selbst eine Gröfsenbestimmung liefern, die Welt also als Compositum behaupten. Die Thesis und Antithesis sind daher nur scheinbar d. i. dialektisch entgegengesetzt und sind, da sie beide den „Absprung" von der Composition in dem Totum Raum und Zeit zum absoluten Compositum selber begehen, beide falsch. R. 1386 gibt diese Ursache der Falschheit in sehr glücklicher Formulierung: „Die Ursache, weswegen die ersten zwei Antinomien beide falsch sind, ist, dafs ich ihnen beiden einen widersprechenden Begriff, nämlich eines Ganzen in Raum und Zeit, welches doch ein absolutes Ganze, folglich ein Ding an sich sein sollte, zum Grunde legen müfste .... Sie sind aber auch beide falsch, weil sie mit eine unmögliche Bedingung enthalten, nämlich, dafs in Raum und Zeit Welt ganz gegeben (oder als ein compositum d. i. als Welt ganz gegeben), und dennoch in Raum und Zeit gegeben sei." Es leuchtet ein, die erste Antinomie spielt nicht das Endliche gegen das Unendliche aus, um etwa die Hinfälligkeit dieses Gegensatzes zu zeigen; wohl aber wehrt sie vom Begriff der Welt Gröfsenschätzung überhaupt ab und zwar auf Grund des „wahren (transscendentalen) Begriffes der Unendlichkeit", wie wir bereits sahen. Denn dieser macht den Begriff eines absoluten Maximum (vgl. auch R. 648), welcher das Unendliche überhaupt verdächtigen möchte, eben so zunichte, wie er andererseits ja gerade an der Unmöglichkeit einer absoluten Totalität der Synthesis die Unersetzlichkeit der Quanta infinita Raum und Zeit dartut. Um so mehr aber gewinnt der Begriff der Synthesis = Compositio als das die Durchdringung von Totum und Compositum, mithin von Verstand und Sinnlichkeit Leistende zentrale Bedeutung für die rechtmäfsige Doppelseitigkeit des

Weltbegriffes, wie die Ästhetik und Analytik sie unmittelbar und positiv, die Dialektik mittelbar und negativ herausstellt: die Welt gehört dem Verstande beliebig weit zu, ohne je völlig in seinen Besitz zu geraten. Die dieser Doppelseitigkeit zugrunde liegende Inkongruenz von Totum und Compositum, welche sich an der Schrankenlosigkeit der Synthesis offenbart, durch die absolute Totalität jedoch zur Koinzidenz und damit zur „Absolvierung“ der „unendlichen gegebenen Gröſsen“ würde, läſst sich auch durch die Inkommensurabilität der absoluten Totalität sowohl mit dem Totum wie dem Compositum ausdrücken, welches Verhältnis folgendes Schema geometrisch veranschaulicht:



Übrigens hat Kant dieser Bedrohung der Schrankenlosigkeit der Synthesis, welche Endlosigkeit durch die Setzung des Totum erst möglich, durch die Setzung der Totalitas absoluta sogleich unmöglich wird, in folgendem laconischen Wort Ausdruck verliehen: „die totalitas absoluta completa: infinitum d. i. eine Synthesis, welche nicht gröſser möglich ist“ (R. 585). Der Anspruch auf Unüberbietbarkeit, somit auf absolutes Maximum, tritt in dieser Formulierung deutlich zutage.

Mit diesem ganz neuen Anblick der Durchdringung von Totum und Compositum durch die Synthesis hat Kant das, was im Begriffe: „Welt“ gemeint ist, vor zwei Verzerrungen bewahrt: einmal vor der rationalen Bewältigung derselben, wie es noch die Dissertation gewollt hatte, dann aber ebenso sehr vor einem irrationalen Noli me tangere.

Welt ist nicht unerkennbar, aber auch niemals ganz erkannt. Der neue Begriff der „Erkenntnis“, der dem „Bathos der Erfahrung“ die Weite durch das Totum sichert, die Bestimmtheit durch das Compositum verschafft, hat die Welt als Sinnenwelt in ihre Rechte eingesetzt. Was oben für den Raum und die Zeit als ausgemacht galt, daſs sie nämlich, obschon

ihre Teile „angeschaut" werden mögen, nicht eine Anschauung des Ganzen verstatten, gerade weil sie Ganzes der Anschauung sind, ist in Einklang damit hier für den „ganzen Gegenstand der Erfahrung" d. i. die Welt im Erkenntnissinne nachzuweisen. „Alle Erfahrung ist nicht das All der Erfahrung, und das Ganze möglicher Erfahrung ist kein Gegenstand der Erfahrung" (R. 1249). Da nun nur, was Gegenstand der Erfahrung ist, „ganz gegeben" sein kann, so ist der Inbegriff aller Erscheinungen nicht „gebbar". Mit dieser Unnahbarkeit der Welt ist der barocken Entwerferpracht des 17. Jahrhunderts, die gern gemalte Architekturen für wirkliche nimmt, wenn nur der Anblick reichster Weiträumigkeit empfangen wird, ein neues Bild der Welt gegenüber gestellt: das Bild der Welt, das kein Abbild von ihr ist, da man ihrer nicht habhaft werden kann, da sie als Ganzes unausmefsbar und somit unbenennbar bleiben mufs.

Ein eigenes Kapitel der Kantischen Gedankenentwickelung ist seine immer wiederkehrende Widerlegung einer Vielheit von Welten (vgl. z. B. I, 310, 311; I, 414). In einem merkwürdigen Ausspruch bezieht er die Kritik der reinen Vernunft auf den Hang, sich in einer Vielheit von Welten zu verlieren: „Die Kritik der reinen Vernunft, ist ein Präservativ für eine Krankheit der Vernunft, welche ihren Keim in unserer Natur hat. Sie ((die Krankheit nämlich)) ist das Gegenteil von der Neigung, die uns an unser Vaterland fesselt. (Heimweh.) Eine Sehnsucht, uns aufser unserm Kreise zu verlieren und andere Welten zu beziehen"[1]) (R. 204). Hieran bezeugt sich nun ein grundlegender Gegensatz zu Leibniz. Dieser ganz und gar barocke Philosoph nahm wie ein Demiurg das Universum in die Hand, zerfällte es in mögliche Welten, diese wieder in verträgliche

---

[1]) „Philosophie ist eigentlich Heimweh, es ist ein Trieb, im eignen Vaterhause heimisch zu sein", dieses tiefsinnige Wort des Novalis steht in eigenartigem Einklang zu obiger Äufserung Kants.

Kants Wort stammt aus jener Zeit des grofsen Schweigens, in der Kant selber von der Krankheit der barocken Metaphysik (Malebranche!) genesen ist, nachdem in der Dissertation die romantische „Sehnsucht" zu einer letzten sich daselbst bereits richtenden Überhebung geführt hat. Des Novalis ungeheurer Schmerz, die reinste, ergreifendste Form der Krankheit der klassizistischen Romantik, weifs kein Vorbeugemittel mehr, denn die Philosophie ist ihm nur noch Heimweh selber.

und unverträgliche, jeder einzelnen Welt aber legte er eine Unabsehbarkeit von Monaden zu Grunde und letzlich erwiefs sich ihm jede Monade („mundus separatus") als unendlicher Bereich unendlich abgestufter Vorstellungen. Diese Art Unendlichkeit des Universums, die es zum „Multiversum" stempelt, erschliefst sich dem gleichsam von aufsen herkommenden Blick. Kant dagegen kennt gleichsam nur von innen her die Unendlichkeit der Welt durch die Zurücklehnung der Particularitas auf die Omnitudo des Totum und damit die schrankenlose Endlichkeit der Compositio. So und nur so ist das Wort Kants zu verstehen: „Unendlichkeit der Welt ist Unendlichkeit der Erscheinung" (L. Bl. 30.284). Diesen „Innenblick", der keineswegs den Bezug aufs Ganze zu missen vermag, teilt Kant mit Goethe, so wunderlich das zunächst klingen mag. Natürlich ist Kant ebenso wenig Goethe, wie dieser jenem anzugleichen; nur die Absicht eines geistesgeschichtlichen Querschnittes rechtfertigt diese Vergleichung. In dem Mafse nämlich wie man Goethes philosophischer Grundhaltung etwa ebenso Leibniz wie Hegel fernhalten mufs, kann man sie in diesem Punkte der Kantischen mit aller Vorsicht beistellen. In dem berühmten Aufsatz im Tiefurter Journal 1782 fällt jenes Wort von der Natur, das dem Kantischen freilich in der Welt Goethes entspricht: „Sie lebt in lauter Kindern und die Mutter, wo ist sie?" Dafs ferner der heraklitische Flufs der Dinge volle Gegensätzlichkeit birgt, diese These des Aufsatzes von 1782, findet wiederum ihre Kantische Entsprechung in der bekannten Einschränkung des Satzes vom Widerspruch als hinreichenden Kriteriums auf die blofs analytische Sphäre: für alles in der Zeit Gegebene ist „Veränderung" nötig und deren Voraussetzung, die „conjunctio praedicatorum oppositorum in eodem subjecto" (L. Bl. C. 15.181; vgl. R. 374) ist nur dann möglich, wenn die Zeit alogisch, also kein „Verstandesbegriff" ist.

Diese geistesgeschichtliche Konstatierung ist wichtig für den Nachweis der inneren Notwendigkeit einer Hineinnahme spinozistischer Ideen in die nachkantische Spekulation. Aber bereits die vorkantische Philosophie zeigt wie an einem Schulbeispiel aufser der bestimmten Vertretung der Leibniz-Wollffischen Tradition die leidenschaftliche Verfechtung einer solchen Ehrfurchtshaltung der Welt gegenüber, wie sie von

Kant und Goethe auf der Höhe des 18. Jahrhunderts in unvergleichlichem Maſse stabiliert worden ist.

Die Männer, die diesen Gegensatz in typischer Weise tragen, sind Martin Knutzen, der „Lehrer" Kants, und Johann Christian Edelmann, jener bekenntnisfreudige Pantheist, dessen wunderliche Krausheit, grobe Denk- und Sprechart des 17. Jahrhunderts gepaart mit leidenschaftlich-inniger Preisung des in Welt und Seele sichtbaren Gottes (also eine Vorahnung der Goetheschen und romantischen Art), ihn der Vergessenheit überantwortet hat. Die Hauptwerke beider fallen in das vierte Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts.

Knutzen, der sich durch sein litterarisch auſserordentlich erfolgreiches Schriftchen: „Philosophischer Beweis von der Wahrheit der Christlichen Religion." im besondern als philosophischer Verteidiger der überkommenen Religion hervortut, liefert in seiner Dissertatio de Aeternitate Mundi impossibili (1733) einen Beweis für die Unmöglichkeit einer Unendlichkeit der Welt. Wie Weitenkampf macht er hierbei Gebrauch von der Scheinargumentation des „Numerus infinitus" als eines absoluten Maximum. Noch in seinem Hauptwerk: „Systema causarum efficientium" (1745) weist er ausdrücklich auf diese Leistung seines Frühwerkes — er war damals 20 Jahre alt — an folgender Stelle hin: „Si primum; numerus partium infinitus erit, cuius existentia implicat contradictionem (ut in diss. de Aeternitate Mundi impossibili demonstratum § 21): corpus ergo ex partibus est compositum, quae alias partes non habent; constat ergo ex simplicibus, seu monadibus (§ 18)" (a. a. O. § XX, pag. 76/77) (vgl. S. 18, Zeile 1—8).

Es liegt im Wesen der damaligen Verquickung von Theologie und Philosophie, wenn Knutzen durch die Verteidigung der Endlichkeit der Welt philosophischer Apologet des Dogmen-Christentums wird.

Dagegen erscheint Edelmann als eine vereinzelte wiewohl gerade historisch verstehbare Gestalt. Er nimmt den umgekehrten Weg: die Philosophie treibt ihn aus der Theologie heraus: er wird zum offenkundigen Gegner der Dogmatik. Leidenschaftlich tritt er für die frommen Heiden ein, mit unerhörter Kühnheit für Spinoza und hat noch keinen „Prometheus" vor Augen, an dem er sein „Hen kai Pan", wie

Lessing, aussprechen kann. So wie die Zitate Hallers, Popes und Addisons in der Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels Kants freudiges Erstaunen über die Wunder dieser Welt bis zum Vollton des Festlichen anzuschwellen gestatten und so das lebendige Ergriffensein Kants von dieser Dichtung (bekanntlich fehlt unter den wenigen Namen, die in der Critik aufgerufen werden, nicht der Hallers (vgl. 641)) kundtun, ähnlich erweckend und bestärkend wird für Edelmann die Lektüre des Hamburgers B. H. Brockes (vgl. Joh. Chr. Edelmanns Selbstbiographie, Herausgeb. von Klose, 1849, Seite 63, 113/114, 210). Es ist nun aufserordentlich bezeichnend, dafs Edelmann auf den Titel des 3ten „Anblickes" die „Ewigkeit" der Welt setzt in seinem Hauptwerk: „Moses mit aufgedecktem Angesicht". Die Natur ist ihm „die herrliche und keiner Verfälschung unterworfene Offenbarung Gottes". Parmenides (a. a. O. II, 137) und Spinoza (a. a. O. II, 49) sind Meisterdenker und keine Irrlehrer; dagegen ist das „Ich bin" des Cartesius ein Grundirrtum in seinen Augen (a. a. O. II, 124, 137, 144). Bei solcher „Umwertung aller Werte" rückt die Welt zu ihrer einstigen heidnischen Gröfse wieder auf, und Edelmanns Wort vom „unabzubildenden Grofsen All" sammelt die beiden Seiten des Pantheismus, das Ehrfurchtgebietende und Unerkennbare der Welt, in den Brennpunkt dieses doppelten Epitheton.

Das natürlich scheidet endgültig den sokratischen[1]) Kant von dem olympischen Goethe, dafs jener die philosophische Gefährdung des Weltbegriffes durch den Gottesbegriff ebenso unbehandelt gelassen, wie dieser sie durchschaut und in beispielloser Meisterung abgestellt hat. Wenn Goethe von der Natur sagt: „Sie hat sich einen eigenen allumfassenden Sinn vorbehalten, den niemand ihr abmerken kann", so tritt damit jener unendlich reine Naturbegriff auf, der die Spinozasche Gleichung natura sive deus geradezu verlangt, weil er sie in unerhörtem Maafse verträgt. In Kants Denkbereich unterliegt

[1]) „Wo der Irrtum verleitend und zugleich gefährlich ist, da sind negative Erkenntnisse wichtiger als positive. — Sokrates hatte eine negative Philosophie in Ansehung der Spekulation, nämlich von dem Unwert vieler vermeintlicher Wissenschaft und von den Grenzen unseres Wissens." (Äufserung Kants in den 70er Jahren.)

der Gottesbegriff mannigfaltigen Wandelungen, welche — das liegt im Wesen dieser Zusammengehörigkeit — auch den Weltbegriff vieldeutig machen. Im Bereiche der Erkenntnis mag diese Bedeutungsschwebe zunächst unerheblich scheinen, — im umfassenden Bereiche des Denkens überhaupt, z. B. im Ethischen, melden sich unaufhebliche Schwierigkeiten. R. 1318 behauptet: „Der mundus vere intelligibilis ist mundus moralis“. Das intelligible Reich ist eben — nur allzu stillschweigend — auf die Grundlage eines monadologisch gedachten Weltbegriffes gebaut, der zweifellos Kant vorschwebt in jener bemerkenswerten Äufserung, welche der Leibnizischen Monadologie einen „an sich richtigen platonischen Begriff von der Welt“ nachrühmt (IV. 507). Die alte Verlegenheit der überkommenen Prädestinationslehre — nur wiederholt, nicht behoben in der Form der prästabilierten Harmonie — bricht in der religionsphilosophischen Sphäre des Kantischen Systems im Problem des intelligiblen Charakters unhintertreiblich hervor: dieser Problemkreis ist aber rückläufig entscheidend für die Kantische Ethik. Um 1770 neigt Kant dazu, Gott und den unendlichen Raum zu identifizieren (vgl. S. 64). Der erst den Raum (besonders glücklich ist die Fassung von R. 352: „Was nur durch die Einschränkung geteilt werden kann, ist nicht möglich durch Zusammensetzung: also nicht der Raum.“) verständigende Gegensatz von omnitudo-particularitas wird in den grundlegenden Darlegungen der Critik mit demselben Nachdruck für das transcendentale Ideal durchgeführt. So heifst es Critik pag. 606: „Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine eben so vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind“. Nun ereignet sich aber etwas ganz Merkwürdiges. Kant fährt nämlich fort auf pag. 607: „Die Ableitung aller anderen Möglichkeit von diesem Urwesen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine Einschränkung seiner höchsten Realität, und gleichsam als eine Teilung derselben angesehen werden können; denn alsdenn würde das Urwesen als ein blofses Aggregat von abgeleiteten Wesen angesehen werden, welches nach dem Vorigen unmöglich ist, ob wir es gleich anfänglich, im ersten rohen Schattenrisse, so

vorstelleten". Wie reimt sich Kants Lehre vom Compositum, welche erst den Ansatz zum Begriff Aggregat bildet, mit dieser Behauptung, dafs Gott — als Totum gedacht — ein Compositum, nämlich Aggregat bedeute, Compositum also Totum sei? Die im Text folgende Unterscheidung von Gott als Grund und Gott als Inbegriff, wobei mit letzterem Begriff die Zusammengesetztheit von Gott abgewehrt, in ersterem die Unzusammengesetztheit betont werden soll, hilft aus der Schwierigkeit nicht heraus, sondern verschärft sie nur: denn gerade der Raum wird seit der Entdeckung des Einen Raumes als „ersten Grundes des Unterschiedes der Gegenden" nicht als collectiver Inbegriff, sondern als Ermöglichungsgrund seiner Teile gefafst. Hätte Kant dem Totum Gott nicht eine solche unmögliche Verabschiedung als Compositum zuteil werden lassen, — eine gegenseitige Annäherung und Festigung des Welt- und Gottesbegriffes wäre die Folge gewesen. Allein dieser historische Irrealis, der damit gewagt wird, ist nur die Kehrseite eines anderen historischen Realis.

Leibniz hatte den Weltbegriff in seinem urtümlichen Anspruch überhört, ohne den Anspruch damit zum Schweigen zu bringen. Das Eine Wunder: Welt zerstäubte er in all die Geheimnisse und Wunderlichkeiten seiner Monadenlehre, und wir stehen vor diesem Tausendrätsel wie jener verzweifelnde Zauberlehrling Goethes — die Bannformel für die losgebundenen Geister will uns nicht in den Sinn kommen. Es ist in der Tat unüberbietbares, also rembrandtsches Barock, wenn alles Weltliche als unerträgliche Vielheit verdrängt zu werden verdient von dem Deus — ex machina —, der sich in Auswahl und Vorherbestimmung erschöpft und also in zwangsweiser Vereinheitlichung den Aufruhr des Einzelnen bändigt. Wo alles auf Einheitssprengung ausgeht (äufserster Individualismus), ist Vielheitsfesselung von Nöten (äufserster Absolutismus). Wo die Welt nicht mehr — wie in der Renaissance — als unschuldige Offenbarung, sondern als verführerische Verhüllung Gottes angesehen wird, darf die göttliche Allmacht nicht staunend verstanden, sie mufs vielmehr an Hand rechtlich fundierter Vollmachten — wohl oder übel — eingestanden werden. Diese mächtige in Spannungen und Überspannungen wetteifernde Doppelbetonung von Gott und Welt ist in der Folgezeit überall

wirksam: verschieden ausgeformt und abgestuft lösen in wiederholten Kreisläufen die Doppelbetonungen mit rückschlägigen Einzelbetonungen ab. Niedergelegt ist die Geschichte, das will hier sagen: Geschichtetheit dieser Sachwandelungen bisher nicht mit jenem hingebenden Ernst, der als Bedingung systematischer Durchdenkung des Gott-Weltproblems gleicherweise für echte, anschmiegende Erforschung seiner historisch gegebenen Abwandelungen unentbehrlich ist. Ja, es fehlen anscheinend die Vorbereitungen in der Stille dazu, all die liebevollen — und das heifst vorurteilsfreien — Studien, sie mögen nun ganz eingehend am Einzelnen verweilen oder in sicherer Blickbewegung breitere Zeitabschnitte durcheilen. Ein Grund für diesen Mangel ist zweifellos in dem psychologistischen und erkenntnistheoretischen Pharisäismus unserer Tage zu erblicken.

Dies mag genügen, damit auf dem so angedeuteten Hintergrunde die Kantische Sonderstellung auch geistesgeschichtliche Bestimmtheit erfährt.

Die Namenlosigkeit der Welt — wie sie im Kantischen Lehrgebäude unabweisbar wird — gründet sich letzten Endes darauf, dafs Welt als ein Begriff der Erkenntnis weder Compositum noch Totum ist — denn das sind Erkenntnisstücke —, vielmehr ist sie nur in deren Verbindung gegeben. Die „Apologie der Sinnlichkeit“ gipfelt — so sehr sind Aesthetik und Dialektik einander verwebt — in der Apologie der Sinnenwelt: „Ob, wenn ich sage, Welt ist vor unsere Gedanken zu grofs, es eben so viel bedeute als unsere Gedanken sind vor die Welt zu klein. Das, was gegeben ist, ist die Welt und nicht die Gedanken. Woran liegt also die Schuld an der Welt oder am Denken? Am Denken liegt die Schuld, weil wir weiter denken, als das was empirisch gegeben ist, denn eine Welt ist nicht empirisch gegeben, sondern alles gegebene und was wir denken können, gehört — in die Welt“ (L. Bl. E. 65,229/230; vgl. dazu die gleichsinnige Critikstelle: 517). Diese „Schuld“ einer „induktiven Metaphysik“ in unserer Natur hat Kant in der Totalitas absoluta namhaft und fafsbar gemacht, weil „der Schritt zu der absoluten Totalität durch den empirischen Weg ganz und gar unmöglich“ ist (656). Von den mathematischen Gegenständen gilt mit Recht, dafs sie nur dann erkannt sind, wenn

sie gemacht sind; im Hinblick auf die Welt fehlt aber der Verstand, wenn er „das Objekt selbst machen will“ (L. Bl. 9.28). Denn „das Ganze möglicher Erfahrung ist kein Gegenstand der Erfahrung“ (R. 1249). Wenn daher Kant von der Welt behauptet, sie existire „weder als ein an sich unendliches, noch als ein an sich endliches Ganzes“ (533), so ist sie damit ebenso wenig weggedacht, als sie vielmehr für die Erkenntnis in doppeltem Sinne unentbehrlich wird. Die „Erscheinung“ ist einmal der noch unbestimmte Gegenstand: er ist erkenntnisbedürftig; so führt ihn die Ästhetik ein. Dann aber ist „Erscheinung“ der durchgängig bestimmte Gegenstand (vgl. R. 883, 955): er ist als „Materie“ erkenntnisermöglichend; so führt ihn vor allem die Dialektik in dem Abschnitt über das transscendentale Ideal vor (besonders: 603-610). In dieser erkenntnisbejahenden, freilich nicht erkenntnissüchtigen Stellung zur Welt ist Kant weder Panlogist noch Skeptiker: all' derartige Alternativen werden der Eigentümlichkeit des Kantischen Erkenntnisbegriffes nicht gerecht. Dieser ist aber nicht durch die Aufeinanderangewiesenheit zweier noch gänzlich unbekannter und unversuchter Vermögen von Kant eines schönen Tages postuliert worden, sondern die der Unableitbarkeit von Raum und Zeit einerseits, der Kategorien andererseits entsprechende Unableitbarkeit des Totum einerseits, des Compositum andererseits erweist sich in allem, was den Anspruch auf Erkenntnis erhebt, als Durchdringbarkeit zweier Sphären, deren fundamentale Verschiedenheit sich mit dem Gegensatz: Einzelbegriff (in) Allgemeinbegriff (sub), Sinnlichkeit-Verstand decken läfst, ohne dafs diese letzten Begriffe auch nur im mindesten die Begriffe Raum, Zeit, Kausalität erleuchten, wenn man nicht schon wüfste, was in ihnen „gemeint“ wird.

Raum und Zeit konnten sich als „unendliche gegebene Gröfsen“ ausweisen. Sie wären ihrer eigentümlichen Stellung in Kants System beraubt worden, wenn Kant eine Totalitas absoluta eingeräumt hätte, da dann Totum durch Compositum, Quantum durch Quantitas, kurz Sinnlichkeit durch Verstand ersetzt worden wäre. Die drei Begriffe des Totum, Compositum, der Compositio = Synthesis geben in Kants Gedankenwelt den sonst freischwebenden Begriffen des positiv Unendlichen = Infinitum, Endlichen, negativ Unbegrenzten = Indefinitum unverrück-

baren Ort und damit eindeutigen Gegenbezug. Die Aufhebung dieses Durchdringungsbezuges ergab den Selbstwiderspruch der Totalitas absoluta: so konnte die sich selbst nicht verstehende Frage nach der „Gröfse“ der Welt als Scheinfrage durchschaut werden.

In Kapitel IV ist eine seit den Tagen Jacobis[1]) berüchtigte Schwierigkeit der Kantischen Raum-Zeitlehre zu erörtern, die auf Grund solcher Deutung und Vorbereitung vielleicht gehoben werden kann.

[1]) Friedrich Heinrich Jacobis Werke, III, 78.

IV.

Raum und Zeit als formale Anschauung.

Das oben schon erwähnte Wort: „Raum und Zeit sind quanta a priori; quanta continua et discreta.“ (R. 639) hat für unsere Deutung nichts Paradoxes mehr: der Gegensatz von „blofser Form der Anschauung“ und „formaler Anschauung“, der damit angerührt wird, erwartet nunmehr ausführliche Behandlung. Dabei kümmert uns die Erwerbungsfrage als eine quaestio facti nicht im mindesten.

Die Aesthetik spricht mit Nachdruck von der „ursprünglichen Vorstellung“ des Raumes und der Zeit (40, 41, 48). Vergebens sucht man in der ganzen Critik nach dem Komplement: „abgeleitete Vorstellung des Raumes, der Zeit“. Nur der im § 26 gemachte Unterschied von Form der Anschauung und formaler Anschauung läfst auf ein analoges Verhältnis raten. In dem wundervoll klaren Aufsatz gegen Kaestner, der bereits mehrfach wichtige Aufschlüsse gab, findet sich die einzige bisher quellenmäfsig feststellbare Ergänzung — um nicht zu sagen — unersetzliche Kommentierung sowohl zu dem ergänzungsbedürftigen Terminus: „ursprünglich“ als auch zu der merkwürdigen Anmerkung (161) zu § 26.

Wir beginnen mit der Darstellung des Aufsatzes: „Die Metaphysik mufs zeigen, wie man die Vorstellung des Raumes haben, die Geometrie aber lehrt, wie man einen beschreiben d. i. in der Vorstellung a priori (nicht durch Zeichnung) darstellen könne. In jener wird der Raum, wie er, vor aller Bestimmung desselben einem gewissen Begriffe vom Objecte gemäfs, gegeben ist, betrachtet; in dieser wird einer gemacht. In jener ist er ursprünglich und nur ein (einziger) Raum, in dieser ist er abgeleitet und da gibt es (viel) Räume,

von denen aber der Geometer, einstimmig mit dem Metaphysiker, zu Folge der Grundvorstellung des Raumes gestehen mufs, dafs sie nur als Theile eines einzigen ursprünglichen Raumes gedacht werden können." (vieles Gesperrte ist von Kant betont.) Sodann die weitere Stelle daselbst: „Dafs eine Linie ins Unendliche fortgezogen werden kann, wie der Geometer sagt, heifst so viel als: der Raum, in welchem ich die Linie beschreibe, ist gröfser als eine Linie, die ich in ihm beschreiben mag; und so gründet der Geometer die Möglichkeit seiner Aufgabe, einen Raum (deren es viele gibt) ins Unendliche zu vergröfsern, auf der ursprünglichen Vorstellung eines einigen, unendlichen, subjectiv gegebenen Raumes. Hiermit stimmt nun ganz wohl zusammen, dafs der geometrisch und objectiv gegebene Raum jederzeit endlich sei; denn er wird nur dadurch gegeben, dafs er gemacht wird." Rufen wir uns dazu ins Bewufstsein zurück, was L. Bl. E. 65. 229 und R. 1448 über den Zusammenhang von Compositio=Synthesis und Endlichkeit, was R. 559 über Quantitas und „gegeben", R. 1762 über die von Teilen zum Ganzen aufsteigende Methode der Mathematik ausmachen, so bietet die Deutung der Anmerkung zu § 26 der Critik keine ernsten Schwierigkeiten mehr.

Die Anmerkung lautet: „Der Raum, als Gegenstand vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf), enthält mehr als blofse Form der Anschauung, nemlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit gegebenen, in eine anschauliche Vorstellung, so dafs die Form der Anschauung blofs Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung giebt. Diese Einheit hatte ich in der Aesthetik blofs zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, dafs sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes (§ 24)." Der in Klammern hinzugefügte § 24 bringt bereits eine gleichsinnige Doppelbestimmung: „Form der Anschauung" — „bestimmte Anschauung" (154).

Nunmehr kann die vergleichende Analyse beider Stellen einsetzen: merkwürdig nur, dafs bisher niemand auf sie verfiel, da sie bei Bekanntschaft der Stellen ganz unabweislich ist.

Dem „objektiv gegebenen" Raum des gegen Kaestner gerichteten Aufsatzes entspricht daselbst nämlich der Raum „als Gegenstand vorgestellt", die Klammerbemerkung: „wie man es wirklich in der Geometrie bedarf" findet ihre Entsprechung in dem Ausdruck: „geometrisch gegebener Raum". Der Schlufssatz der Critikstelle: „Denn da durch sie ((die Synthesis nämlich)) (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben ((im Text gesperrt)) werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes[1]) (§ 24)" ist in dem von Kant gegebenen Zusammenhange völlig unverständlich. In dem Satz vorher wird von der Synthesis behauptet, sie ermögliche „alle Begriffe von Raum und Zeit", und der eben zitierte Satz soll die Begründung dafür liefern. Das in der Critikstelle gesperrte „gegeben" kann hier nicht die „subjective" Gegebenheit von Raum und Zeit bedeuten, denn die von uns zuerst zitierte D-Kstelle sagt ausdrücklich vom Raum, dafs er in der Metaphysik, „wie er vor aller Bestimmung desselben einem gewissen Begriffe vom Objecte gemäfs, gegeben ist, betrachtet" wird; die hier abgelehnte Bestimmung der Sinnlichkeit durch den Verstand wird aber in der Critikstelle bejaht. Also, da es sich ja um den Raum in der Geometrie handelt, so bleibt nur übrig, dafs das Gegebensein hier mit Gemachtsein identisch ist. Dieser Schlufs wird zum Überflufs nicht nur durch R. 559, sondern vor allem durch den Passus der zuerst zitierten D-Kstelle bestätigt, der so lautet: „denn er ((der Raum in der Geometrie nämlich)) wird nur dadurch gegeben, dafs er gemacht wird". Worauf bezieht sich nun „alle Begriffe von Raum und Zeit"? Wäre hier Begriff identisch mit „conceptus singularis", so wäre nicht zu verstehen, warum Kant an dieser Stelle nicht die vom rationalen Kantianismus

[1]) So wenig die schematisierte Kategorie zur Sinnlichkeit gerechnet wird, so wenig die formale Anschauung von Raum und Zeit zum Verstande im Sinne der Ursprungsbetrachtung.

für notwendig befundene Konsequenz zieht, die Ästhetik also verwirft, weil die Synthesis „alle Begriffe von Raum und Zeit" zuerst möglich macht. Es geschieht aber das genaue Gegenteil davon, wie der Schlufssatz der Critikstelle beweist. Weil nun hier von der bestimmten Anschauung, also vom Raum der Geometrie, gehandelt wird, so kann nur der "allgemeine Begriff" von Raum und Zeit gemeint sein. So sagt die Ästhetik — in Übereinstimmung mit der schliefslichen Zuordnung der Einheit der formalen Anschauung zum Raum und zur Zeit[1]) —: „Er ((der Raum)) ist wesentlich einig; das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einschränkungen" (39:3)). In der ersten D-Kstelle heifst es in gleichem Sinne: „In jener ist er ursprünglich und nur ein (einziger) Raum, in dieser ist er abgeleitet und da gibt es (viel) Räume, von denen aber der Geometer, einstimmig mit dem Metaphysiker zu Folge der Grundvorstellung des Raumes gestehen mufs, dafs sie nur als Theile eines einzigen ursprünglichen Raumes gedacht werden können".

Es scheint hiernach gesichert: die Form der Anschauung ist der ursprüngliche Raum, die formale Anschauung der abgeleitete Raum: hierin stimmen die vorgezeigten Belege völlig überein. Die innere Beziehung dieses Gegensatzes von Form der Anschauung und formaler Anschauung zu der wichtigen Bemerkung in den losen Blättern leuchtet ein: „Die ursprüngliche Gröfse wird nicht durch die Synthesis gedacht. Alle abgeleitete Gröfse ist nur comparativ, nämlich verhältnisweise zum Mafse" (D. 18. 240).

Wie wenig also die Analytik die Ästhetik „entthronen" kann, ja nur will, wie wenig die Ästhetik nur „ein Schatten und Abfall von der Dissertation" ist, kann gerade an dieser wirklich heikelen Auslassung Kants ermessen werden: wie könnte überdies die späte Apologie der Aesthetik in dem Entwurf gegen Kaestner verstanden werden?

Sehen wir bei alledem auf die Grundidee Kants hin, so ist mit dem einen Wort: Geometrie alles bereits entschieden; Erkenntnis bezieht sich auf Gültigkeit, Geometrie ist Erkenntnis, also gilt hier das Compositum im Totum unumschränkt. Der abgeleitete immer endliche Raum ist nur dann real, wenn es

einen ursprünglichen unendlichen gibt, der ursprüngliche bedeutet nichts für uns, wenn in ihm nicht das, was in ihm a priori gegeben wird, auch vom Verstand geleistet d. i. componiert zu denken ist.

Es besteht deshalb die Proportion: die Form der Anschauung verhält sich zur formalen Anschauung wie die „bloſse" (reine) Kategorie zur „schematisierten", „angewandten" Kategorie. Die Parallele von „ursprünglich-abgeleitet" zu „rein-angewandt" ist daher ein neuer Beweis für die klare Durchführung der Ursprungsbetrachtung wie für das prinzipielle Gelingen der Gültigkeitsbetrachtung der Erkenntnis; das letztere nur dann allerdings, wenn man mit E. R. Curtius: (Das Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft, Kantstudien XIX. 3. 338-366) den offiziellen „Subsumtionsschematismus" als gänzlich exoterisch, den „Synthesisschematismus" aber als für Kants Lehre unentbehrlich annimmt. (Ein von Curtius nicht benutzter Brief Kants an Beck sieht ebenfalls in der durch Synthesis verständlichen Regel (nicht in dem Tertium) den Schematismus: XI, 303.) Die gegenseitige Unterwerfung der Sinnlichkeit und des Verstandes ist nur dann sinnvoll, wenn die eine Sphäre nie und nimmer aus der anderen ableitbar ist; sonst würde die eine Sphäre in die andere verschwinden, und dann ist von Unterwerfung mit Sinn nicht mehr die Rede. Die Gültigkeitsuntersuchung kann also erst dann beginnen, wenn die Ursprungsbetrachtung klare Ergebnisse liefert; in dem Suchen nach dem „Tertium" ist aber Kant die Ursprungsbetrachtung über den Kopf gewachsen: da die Welt der Erkenntnisstücke bereits aufgestellt ist, soll nun ein Drittes vermitteln, wo es doch bestenfalls nur vermengen kann. Die Heterogeneität der Erkenntnisstücke schlieſst ganz und gar nicht die Unmöglichkeit gegenseitiger Durchdringung ein: wie hätte Kant sonst den neuen Erkenntnisbegriff, in dem Gegeben- und Gedachtwerden in unzertrennlicher Verbindung stehen und daher beide vom „Gegenstand" ausgesagt werden, unbesehen in der Critik voraussetzen und durch das ganze Werk bestätigen lassen können?

Ohne uns hier auf das verwirrte und verwirrende Schematismuskapitel einzulassen, welches ein „schöner Fall" für die Art ist, wie Kants Hang zum Symmetrischen nicht selten das

architektonische Grundgefüge zu verdecken droht, können wir durch die Darlegung der Stellung von Raum und Zeit in der Mathematik wie an einem Beispiel zeigen, ob und in welchem Maſse sich der esoterische Synthesisschematismus bewahrheitet. Dies ist die Aufgabe des nächsten Kapitels. Zuvor jedoch ist die historische Einordnung der obigen Deutung in die Schar der hier vorliegenden Hauptantworten unabweislich; denn es gilt allgemein: sage mir, was du mit Kants Gegensatz von Form der Anschauung und formaler Anschauung anzufangen weiſst, und ich sage dir, welchen Anblick von Kantischer Erkenntnislehre du hast.

Es wird immer bewunderungswürdig bleiben, daſs Benno Erdmann im Jahre 1884 (in den Bemerkungen zur Ausgabe des zweiten Bandes der Kantischen Reflexionen, pag. 110/111) bereits — also ohne Kenntnis und Hilfe des Kantischen Manuscripts: „Über Kaestners Abhandlungen", welches Dilthey erst 1890 ans Licht zog — die grundlegende Frage aufwarf, ob der Raum als „unendliche gegebene Gröſse" die bloſse Form der Anschauung oder die formale Anschauung bedeute und zugleich die endgültige Antwort gab, daſs nur die erste Zuordnung im Kantischen System möglich sei. Denn da der Begriff der Bestimmung — vom Wesen der formalen Anschauung unabtrennlich — den der Synthesis einschlieſst, diese aber ausschlieſslich den Begriff der extensiven Gröſse (= Compositum = Quantitas, wie wir hinzufügen) benötigt, so kann der Raum als unendliche gegebene Gröſse (die — das sind die Untergedanken — den Begriff des Totum notwendig voraussetzt) nur und immer die bloſse Form der Anschauung sein. Und nicht minder eindeutig ist Riehls Betonung des — alle nur an der Oberfläche liegenden Widersprüche klärenden — Gegensatzes von unbestimmter und bestimmter Anschauung (Kritizismus, I, 1908 pag. 591. Anmerkung). Wenn Kant, wie er es zumeist tut, unter Denken „Zusammensetzen" des Verstandes versteht, dann kann er mit Fug und Recht behaupten, daſs „die Anschauung auf keine Weise der Funktion des Denkens bedarf", denn die unbestimmte Anschauung von Raum und Zeit entspringt nicht aus der Zusammensetzung. Daſs gleichwohl Raum und Zeit die Funktion des Denkens vertragen, um „hernach der Kategorie gemäſs gedacht" zu werden, giebt

Kant das Recht, von der bestimmten Anschauung bei Raum und Zeit zu sprechen.

Demgegenüber macht Vaihinger im zweiten Bande seines Kantkommentars den Versuch, umgekehrt die unendliche gegebene Gröfse als formale Anschauung zu erweisen (pag. 260): „Diese synthetische Function ist immer schon in Tätigkeit getreten und vollzogen, wenn wir die reine geometrische Raumanschauung haben; durch jene wird ja .... „der Raum als Anschauung zuerst gegeben"; wird nun jene productive Synthesis in ihrer Tätigkeit nirgends aufgehoben, so ist damit auch der Raum als unendliche Anschauung gegeben." Einmal ist aber bei dieser Beweisführung gegen den Kantischen Sinn der Synthesis gefehlt, die immer endlich ist, wie oben gezeigt wurde, und dann geht eine solche Scheinsteigerung des Endlichen zum Unendlichen ja garnicht auf den urtümlichen Sinn des Verhältnisses von Omnitudo-Particularitas, mithin auf die Eigentümlichkeit des Totum ein. Kant hat das Widerspruchsvolle der Deutung Vaihingers unübertrefflich gekennzeichnet: „die zusammengefafste Unendlichkeit" ist allerdings ein Widerspruch in sich (in der Kritik der Urteilskraft).

Glaubt Vaihinger überhaupt ein „Schwanken" Kants zwischen Form der Anschauung und formaler Anschauung als Folge tiefer liegender Unsicherheit wahrnehmen zu müssen, so sehen die Vertreter der Marburger Schule mehr oder minder in der formalen Anschauung Kants eine Überwindung des für sie schroffen Gegensatzes von Anschauung und Denken: so ist die oben zitierte Anmerkung zu § 26 der Critik geradezu die Marburger Lieblingsstelle geworden. Ein böser oder guter „Zufall" hat es nun gewollt, dafs dem sechsten Bande der von diesem Denkerkreis herausgegebenen grofsen Kantausgabe der Facsimiledruck des gegen Kaestner gerichteten Manuscripts vorgesetzt ist: so ist das jene Critikstelle erst enträtselnde Licht selbst sichtbar geworden. Was den am historischen Kant verurteilten, für den Sinn seiner Sache befürchteten Dualismus von Denken und Anschauung anlangt, so liegt er dann ganz sicher nicht vor, wenn die voneinander unableitbaren und nur zum Behufe dieses Ursprungserweises allerdings „isolierten" Erkenntnisstücke sich notwendig wechselseitig im Bereiche der Erkenntnis d. i. der objectiven Realität durch-

dringen, wenn mithin die im Ursprungssinne beweisbare Unabhängigkeit des Raumes, der Zeit einerseits gegenüber den Kategorien andererseits diese wie jene Begriffe als Erkenntnisstücke und zugleich die im Gültigkeitssinne unabweisliche Aufeinanderangewiesenheit beider Elemente sie als Erkenntnisquellen sichert. Solange also nicht die sachliche Unmöglichkeit dieser als Tatsache bedauerten Erkenntnislehre Kants erwiesen ist, solange darf auch nicht mit der Sehnsucht nach „Überwindung“ in Kant hineingeschaut werden. Die Kantische Einzigkeitstheorie der Erkenntnis entkräftet ohne weiteres den Einwand: dualistische Erkenntnislehre. Es kann indes gegen Natorps Lehre, die den ganzen Weg des Denkens und immer erst diesen mit dem Ehrentitel Erkenntnis belegt, das Bedenken laut werden, daſs ein solches Gesamtergebnis des schrittweisen Denkverfahrens den unendlichen Weg der „Aufgegebenheit“ als durchmessen, als somit „gegeben“ voraussetzt: allein die Methode, die doch nur der Erkenntnis wegen da ist, sichert sich durch die unendliche Aufgegebenheit ihre eigene Selbstherrlichkeit und verflüchtigt die Erkenntnis zu ihrem unendlich fernen Ruhepunkt. Für die schöpferische Unrast dieses „Methodismus“ werden die in der Überlieferung bewährten Grundbegriffe zu Durchgangspunkten eines alles erdenkenden, alles zerdenkenden Grundverfahrens. Es ist hier nicht der Ort, von der berauschenden, ja verführenden Melodie dieser hin und her schwingenden, immer reicheren Denkbewegung zu handeln noch der verheiſsungsvollen Tiefräumigkeit dankbar zu gedenken, die eine „unendliche Aufgegebenheit“ allenthalben verspricht: — Kant ist selbst im überzeitlichsten Sinne für diesen Anblick nicht zu gewinnen, auf immer muſs der Versuch miſslingen, ihn zum Zeugen der Wahrheit dieser Lehre aufzurufen. Die analytisch gegebenen Grundbegriffe der Philosophie, als einmal vorfindliche „Arten der Zusammensetzung“ = Kategorien als dann ferner gegebene Vertreter des Unzusammensetzbaren = Raum, Zeit, sind von Kant in gelassenem Staunen nach Anzahl und Sosein hingenommen, in „langem“, herbem Nachdenken „erörtert“ worden. So ungeheuerlich wie vergeblich muſs ihm der methodische Anspruch erscheinen, dem begrifflichen Entstehen des Raumes und der Zeit selber Schöpfer und Zuschauer zugleich zu sein. Denn das Denken

der intellectuellen und sinnlichen Grundbegriffe bedeutet ja nie und nimmer ein Er-Denken derselben. Die „Gegenstände“ — wozu auch der „Raum als Gegenstand vorgestellt“ gehört — aber, die die Mathematik im Raume und der Zeit „macht“, macht sie eben notwendig und nicht zufällig in dem Einen Raum und der Einen Zeit, welche selber hingegen überhaupt nicht gemacht werden können. Es gibt also kein bedingungsloses Erkennen, weil das Denken der unveränderlichen Bedingungen selbst des Erdenkens nie und nimmer Erdenken ist. So lassen sich weder die reinen Verstandesbegriffe noch Raum und Zeit im Hin- und Hergang einer noch so klüglichen Methode nacheinander hervorlocken, sie sind grundlegend nur in einer „Tafel“ zu verzeichnen und zugleich als gegenseitige Erfordernisse zu dem, was unter Erkenntnis gemeint ist, aufzuweisen. Da nun Natorp dieser wesenhaft Kantischen Einstellung — seiner eigenen Sehweise getreu — unzugänglich sein mufs, so ist es durchaus verständlich, warum er die freilich in ihrer Vereinsamung irreführende Anmerkung zu § 26 der Critik als eine „Berichtigung der Aufstellungen der transzendentalen Aesthetik“ (Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften, 1910, pag. 276) auffassen mufs. Allein die Schlufsfolgerung dieser Anmerkung, dafs nämlich die Einheit von Raum und Zeit also nicht zum Begriffe des Verstandes gehört, ist bereits ein Strich durch die Rechnung dieser Deutung und von ihr mit Stillschweigen übergangen worden. So kann es, mufs es zu folgender Verwerfung (Natorps) der Ästhetik kommen: „Nun in diesem allem ist die Voranstellung der Zeit und des Raumes vor die Gesetze des Denkens des Gegenstandes ((Weil es für Kant kein Problem des Anfangs gibt, aber doch immer mit irgend etwas der Anfang gemacht werden mufs, so trifft ihn ein Einwurf wie „Voranstellung“ nicht im mindesten. Er kann daher schon gegen Beck das ebenso auf Natorp zutreffende, wie es scheint, recht unbekannte Wort sprechen: „Ich sehe nicht ein, warum man nicht mit Hrn. Bek von den Kategorien anfangen sollte, doch so, dafs dabei zugleich gestanden würde, dafs diese reinen Verstandesbegriffe, ohne ihnen Sinnlichkeit als materia circa quam unterzulegen, gar kein Erkenntnis hervorbringen können“ (L. Bl. G. 3,11).)) im System der Kantischen Transcendentalphilosophie ein ernster Fehlgriff,

verständlich und entschuldbar allenfalls nur im Sinne einer Vorwegnahme. In einem strengeren Systemaufbau hätten sie ihre Stelle wohl finden müssen in der Modalität, bei der Kategorie der Wirklichkeit; aber auch bei der Möglichkeit und Notwendigkeit" (a. a. O. 276/277). Eine solche Verabsolutierung der formalen Anschauung, durch die der Eigensinn der Form der Anschauung für sinnlos erklärt wird, ist nur möglich, wenn man das Quantum infinitum = Totum nicht in seiner unabweislichen Bedeutung beläfst, die ihm Kant in klassischer Gedankenfügung zuerkannt hat. Gerade von jenem ausschlaggebenden Befunde Kants, dafs „die ursprüngliche Gröfse nicht durch die Synthesis gedacht wird" — selbst wenn dieser Befund immer erst an der Synthesis offenbar wird —, weifs Natrop nichts oder will von ihm als einem Scheinbefund nichts wissen. So wird a. a. O. pag. 164 das Gegebensein der unendlichen Gröfsen Raum und Zeit als das Gegebensein der „Einheit des Unendlichen", diese aber als „synthetische Einheit" aufgefafst. Hier zeigt sich nun ganz deutlich die Einstellungsverschiedenheit Kants und des Neukantianismus im Marburger Sinne: dieser, indem er auf die wachsenden und anwachsenden Methoden einer Rechnung des Unendlichen, also auf bald so, bald so aussehende Wissenschaft hinblickt, verschafft den verschieden structurierten Methoden wie immer diese bewahrheitende „Hypotheseis", jenem sind unmittelbar „Elementarbegriffe" „gegeben", also nicht durch transzendentale Zurückbesinnung erst „geschaffene" „Unterlegungen", sondern sich durch innewohnende apriorische Macht selbst bezeugende, „selbstgedachte Principien". So „erörtert" Kant Raum und Zeit überhaupt, der geometrisch gegebene Raum erweist sich dann in einer Richtung als „abgeleiteter Raum", in anderer als „objektiv gegebener Raum". Damit weist der Raum als „mathematisches Gebilde" über sich zu dem Raum als „methaphysischem Gebilde" hinaus, ohne dieses selbst zu sein. Der Raum der Geometrie bedeutet sicher den Raum in der Geometrie, für „Marburg" nicht mehr als dies (denn der Raum tritt nur in der Mathematik, und da nicht einmal von anderem unabhängig auf) für Kant auch noch die Einbettungsbeziehung auf den Raum für die Geometrie, auf den von der Geometrie unabhängigen, sie jedoch erst mitermöglichenden Raum also

(denn der Begriff Raum tritt nicht nur in der Mathematik, sondern auch in der Philosophie auf und in der Mathematik nicht einmal grundlegend). Man kann also die rationale Betonung der Mathematik völlig zugeben, ohne sich mit dieser Betonung als ausschliefslicher zufrieden zu geben. Kant schärft daher ein: „Dagegen ist das, was den Raum zur Zirkelgestalt, der Figur des Kegels und der Kugel bestimmt, der Verstand, sofern er den Grund der Einheit der Konstruktion derselben enthält. Die blofse allgemeine Form der Anschauung, die Raum heifst, ist also wohl das Substratum aller auf besondere Objekte bestimmbaren Anschauungen, und in jenem liegt freilich die Bedingung der Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der letztern; aber die Einheit der Objekte wird doch lediglich durch den Verstand bestimmt, ...“ (Prolegomena, § 38, Schlufs). Die ganze Uneingeschränktheit des Kantischen Blickes wird hieran klar: gebt dem Verstande, was des Verstandes ist, lafst aber auch der Sinnlichkeit ihr Eigenrecht als Erkenntniscomponente. Die „Apologie der Sinnlichkeit“ schliefst keineswegs eine „Paranomie des Verstandes“ ein.

In der Überzeugung, dafs diese Betonungszweiheit die Eigenart, den Reichtum der Kantischen Erkenntnislehre ausmacht, führt Guttmann (Kants Begriff der objektiven Erkenntnis, Breslau, 1911, pag. 185) im Hinblick auf die Critikstelle zu § 26 aus: „Diese und die ihnen verwandten Ausführungen Kants dulden die ihnen mehrfach gegebene Deutung nicht, die in ihnen eine Aufhebung des Unterschiedes der reinen Anschauung und der Verstandesfunktion der Synthesis erblickt. Sie gehen keineswegs, wie diese Deutung es will, dahin, dafs Raum und Zeit zu den Gesetzen des synthetischen Denkens gehören oder aus ihnen ableitbar sind. Der Unterschied von Sinnlichkeit und Denken wird in ihnen durchaus festgehalten, u. s. w. . . .“

Benno Erdmann behauptete, die blofse Form der Anschauung sei der Raum als unendliche gegebene Gröfse vorgestellt, oben konnte bei der neuen Aufrollung dieser Frage die Ergänzung geliefert werden: die formale Anschauung ist der Raum als Gegenstand vorgestellt oder der „geometrisch oder objektiv gegebene Raum“ oder — das ist ja alles dasselbe —

der Raum, der jederzeit endlich ist, wie die D-Kstelle ausdrücklich und ausgezeichnet vermerkt.

Die beliebige, aber zur Erkenntnis immer nötige Einbeziehbarkeit des Compositum in das Totum wird in dem Verhältnis der formalen Anschauung zur Form der Anschauung nur von der anderen Seite her bezeugt und bewährt, wie in dem Verhältnis der schematisierten Kategorie zur „bloſsen Kategorie“.

V.

Die Stellung von Raum und Zeit in der Mathematik.

In § 4 der Prolegomena macht Kant Hume den Vorwurf, er habe bei seiner Betrachtung des ganzen Feldes der reinen Erkenntnis a priori „unbedachterweise eine ganze und zwar die erheblichste Provinz derselben, nämlich reine Mathematik“, davon abgeschnitten. Da es sich hier um den relativ einfachen Fall einer Erkenntnis a priori handelt, nicht also die Schwierigkeiten der empirischen Anschauung auftreten können, ist die Darstellung der Mathematik von unserem Standort aus ohne prinzipielle Bedenken.

Zunächst ist Kants Aufteilung der Mathematik in Sonderdisciplinen zu verfolgen.

Zuerst in der Preisschrift entwirft Kant folgendes Bild vom Gegenstande, der Gliederung und inneren Abhängigkeit der Glieder der Mathematik: „Da die Gröſse den Gegenstand der Mathematik ausmacht, und in Betrachtung derselben nur darauf gesehen wird, wie vielmal etwas gesetzt sei, so leuchtet deutlich in die Augen, daſs diese Erkenntniſs auf wenigen und sehr klaren Grundlagen der allgemeinen Gröſsenlehre (welches eigentlich die allgemeine Arithmetik ist) beruhen müsse. Man sieht auch daselbst die Vermehrung und Verminderung der Gröſsen, ihre Zerfällung in gleiche Factoren bei der Lehre von den Wurzeln aus einfältigen und wenig Grundbegriffen entspringen. Einige wenige Fundamentalbegriffe vom Raum vermitteln die Anwendung dieser allgemeinen Gröſsenkenntniſs auf die Geometrie“ (§ 4. II, 282). Die Dissertation gibt einen gänzlich veränderten Standpunkt: „Mathesis pura spatium

considerat in geometria, tempus in mechanica pura. Accedit hisce conceptus quidam, in se quidem intellectualis, sed cuius tamen actuatio in concreto exigit opitulantes notiones temporis et spatii (successive addendo plura et iuxta se simul ponendo), qui est conceptus numeri, quem tractat arithmetica" (§ 12. II, 397). Übrigens ist es interessant, dafs diese letzte Gliederung von dem Kantianer Kiesewetter noch im Jahre 1798 vertreten wird (XII, 265/266). Seitdem es nun für Kant ausgeschlossen ist, dafs „die Bewegung mit zur transscendentalen Ästhetik gehört" (R. 326), mufs die Mechanica pura aus der Mathesis pura gestrichen werden. Der apriorische Platz der Zeit ist vacant geworden. An diese Stelle tritt die Arithmetik ohne auf diesen Ort beschränkt zu bleiben. Die „allgemeine Arithmetik" (II, 282), die Kant in einem Brief an Schultz vom 25. November 1788 „Algebra" nennt (X, 528), tritt (in der Critik, die pag. 74, 5 „Buchstabenrechnung" dafür sagt, allerdings im eigentlichen Sinne nicht geschieden) — als dritte Disciplin auf.

Wir werden zunächst ein Kant gegenüber kaum auszurottendes Mifsverständnis klarstellen, um dann an einem Fall, der Kant nötigte, in der schwierigen Frage der Irrationalgröfse Farbe zu bekennen, wie in einem Brennpunkt die Bedeutung von Raum und Zeit für Kants Auffassung der Mathematik und des Gegenverhältnisses ihrer Sonderwissenschaften vor Augen zu legen. Den Schlufs mögen einige Bemerkungen Kants machen, die geeignet sind, vermuten zu lassen, dafs der Begriff der „unendlichen Zahl", wie er in der „Mengenlehre" wieder aufgetaucht ist, gerade auf Grund Kants Auffassung der „Menge" nicht auf ein reines Nichts „gestofsen" wäre, sondern dafs hier schon bereit liegende Einteilungen eine eindeutige Stellungnahme wohl ermöglicht hätten.

Es ist von jeher Kant der Vorwurf gemacht worden, die Kompliziertheit der mathematischen Gebilde vertrage sich nicht mit der Anschaulichkeit, wobei die Kantische blofs „gemeinte" Einzigkeit der mathematischen Konstruktion stillschweigend mit der Verwechselbarkeit wahrnehmbarer Gegenstände identifiziert wurde, damit aber Kant des Psychologismus bezichtigt wurde. Nun unterscheidet aber gerade § 26 der Kritik der Urteilskraft die „mathematische Gröfsenschätzung" von

der „ästhetischen“ (nach dem Augenmafse). Von der mathematischen heifst es daselbst mit aller wünschenswerten Deutlichkeit: „Der Verstand wird in dieser mathematischen Gröfsenschätzung eben so gut bedient und befriedigt, ob die Einbildungskraft zur Einheit eine Gröfse, die man in einem Blick fassen kann, z. B. einen Fufs oder Ruthe, oder ob sie eine deutsche Meile oder gar einen Erddurchmesser . . . wähle.“ Ja, Kant kann dem hübschen gegen ihn gemünzten Beispiel von Frege (vgl. Die Grundlagen der Arithmetik, 1884, pag. 101, § 89) mit einem nicht schlechteren (bereits in der Preisschrift) aufwarten: „Das Verhältnifs einer Trillion zur Einheit wird ganz deutlich verstanden“ (II, 282). In demselben Sinne der der Bestimmtheit, auch wenn unsere Einbildungskraft nicht entfernt zureicht, äufsert er sich zu Reinhold gegen Eberhard über das Millionen-Eck (XI, 46) und in der Streitschrift gegen Eberhard (VIII, 212) über das Sechsundneunzig-Eck.

„Warum doch soll zur Möglichkeit einer gewissen Menge gehören, dafs Jemand da sei, der sie durchzählt, ja auch nur alle Einheiten, aus denen sie zusammengesetzt ist, im Einzelnen vorstellt?“ — soweit könnte Kant nach dem Obigen dem Bolzanovertreter Prihonsky zustimmen. — „Erklärt man durch diese Behauptung nicht auch alle Irrationalverhältnisse für unmöglich? Könnte es also z. B. nur ein Quadrat geben, da ja ein jedes Quadrat in seiner Diagonale bekanntlich die Gröfse $\sqrt{2}$, also eine unendliche Menge von Bruchteilen darstellt? Man sieht, dafs die Kantische Behauptung die ganze Mathematik aufhebt“ (Prihonsky, Neuer Antikant, Bautzen, 1850, pag. 133). Dieser Fortgang und Schlufs der Polemik von Bolzanoschem Standpunkt aus möchte einen zu systematischen Rekonstruktionen nicht aufgelegten Kantianer wohl in einige Verlegenheit bringen, hätte nicht der „Zufall“ Kant die Gelegenheit gegeben, sich zum Problem des Irrationalen zu stellen.

August Wilhelm Rehberg, ein „scharfsinniger“ Zeitgenosse Kants, schickte nämlich im Herbst 1790 an Kant einen eigenartigen Entwurf, der in einer Aporie gipfelt und von einer Lösung der Aporie den Wert bez. Unwert seines Ansatzes abhängig macht. Ein „transscendentales System der Algebra“ soll sich den Raum und die Zeit unterwerfen; „denn

die Anwendung der Arithmetik und Algebra auf Geometrie scheint nicht der geringsten Dazwischenkunft der Vorstellung der Zeit zu bedürfen" (XII, 376). Wenn dem aber so ist, „warum kann der Verstand, der Zahlen willkührlich hervorbringt, keine $\sqrt{2}$ in Zahlen denken? da ihn doch die Natur der Form der Sinnlichkeit nicht verhindert" (XII, 376).

Kant sieht die Tragweite der hier aufgerollten Problemlage ein: er hält den „scharfsinnigen Verfasser der Aufgabe" einer ausführlichen Antwort für wert. Es liegt nämlich nicht nur das endgültige Antwortschreiben vor (XI, 195—199), sondern es sind auch zwei sorgfältige Vorentwürfe dazu gefunden worden; ohne nun bezweifeln zu wollen, dafs die definitive Fassung als Antwort die glücklichste sein mag, — für den hier nötigen Einblick in die Art und Weise, wie Kant der schwierigen Frage Herr geworden ist (ohne auch nur im geringsten seiner Grundstellung untreu zu werden), sind die beiden anderen Ausarbeitungen in den Losen Blättern — wir nennen sie kurz A und B — ebenfalls gänzlich unersetzlich: wir werden die drei Fassungen im Zusammenhang mit dem übrigen in Betracht kommenden Quellenmaterial für unsern Zweck verwenden, um die Einhelligkeit mit dem Ganzen der Kantischen Lehrmeinung darzutun.

Wir sahen oben, wie sich Quantum und Quantitas durchwirken: damit ist einer Rationalisierung des gesamten Zahlenbereiches eigentlich schon vorgebeugt. Da es aber verschiedene „Arten" von Zahlen gibt, ganze-gebrochene, rationale-irrationale, so ist hier eine natürliche verschiedene Nähe oder Ferne zu Verstand oder Sinnlichkeit von vornherein wahrscheinlich. Nun ist es von Wichtigkeit, dafs Kant den Terminus „Zahl" eigentlich ausschliefslich für „ganze Zahl" gebraucht. Wenn er also Schultz zugibt, dafs „die Zeit ... keinen Einflufs auf die Eigenschaften der Zahlen (als reiner Gröfsenbestimmungen)" (X, 530) hat, so bezieht sich diese Behauptung lediglich auf die Eigenschaften ganzer Zahlen, und gilt nach Kant schon nicht mehr für die Erzeugung dieser, welche, da alle Erzeugung Synthesis, alle Synthesis aber in der Zeit ist, selbst successiv ist. Der traditionelle Begriff der Repetitio kommt dieser Hineinnahme aller Quantitas in das Quantum originarium Zeit schon nach seinem Wortsinn ent-

gegen. Es ist aber für die Überlegtheit Kants bezeichnend, dafs er in der Ästhetik, wo die Nennung der Geometrie in der transscendentalen Erörterung des Raumes zu der Nennung der Arithmetik in der Erörterung der Zeit geradezu auffordert, diese ihm übrigens zumeist zur Last gelegte Parallelisierung vermeidet. An dieser fest eingewurzelten Überzeugung, Kant habe so schematisch verfahren, ist er allerdings selbst schuld durch seine unglückliche Formulierung im Schematismuskapitel der Critik pag. 182 (vgl. Riehl a. a. O. p. 534). So vielen Angriffen gegenüber, die eine Beziehung von Zahl zu Zeit von vornherein für unnötig erklären, erscheint es notwendig zumindest dies zu betonen, dafs die Anschauung, für alle bestimmte Zahl sei Zählung grundlegend, bei Kant so unpsychologistisch wie nur etwas gemeint ist: das zeigt sehr gut die oben zitierte Stelle der Kritik der Urteilskraft. Aber auch symphilosophisch kommt man zu diesem Ergebnis: die Zeit ist a priori, die Zahl ist a priori, die Synthesis ist als Spontaneität ebenfalls a priori. Dafs Kant in der Critik vom Zählen auch als etwas Psychischem spricht, wenn er z. B. die Zuhilfenahme der fünf Finger erwähnt, ändert nichts an dem Tatbestand. Übrigens ist die Unumkehrbarkeit aller Grundzählung dem sogenannten Gröfserwerden der Vergangenheit, d. i. dem unumkehrbaren Fortrücken des jeweiligen Gegenwartspunktes gegen alle bisher eingenommenen so einzig „ähnlich“, dafs sich hieraus tiefere Gründe einer Zusammengehörigkeit von „Zählung“ und „Zeit“ wohl vermuten lassen.

Aber — die Critik behauptet gar nicht, dafs sich die Zahl nur auf Zeit bezieht: „Aber im Raume eine Anschauung a priori zu bestimmen (Gestalt), die Zeit zu theilen (Dauer), oder blofs das Allgemeine der Synthesis von Einem und Demselben in der Zeit und dem Raume, und die daraus entspringende Gröfse einer Anschauung überhaupt (Zahl) zu erkennen, das ist ein Vernunftgeschäfte durch Construction der Begriffe und heifst mathematisch“ (752; vgl. 751, wo ebenfalls Raum und Zeit genannt werden, ferner 745, 748). Oben, wo wir von der Bestimmbarkeit des Quantum durch das Compositum handelten, hoben wir bereits hervor, dafs, da Zahl Erkenntnis ist — sonst wäre die Arithmetik keine Wissenschaft —, die Kategorien der Quantiät alle drei auf die Sinn-

lichkeit restringiert, d. i. im Totum gebbar bei der Zahl in Kraft sind. Jede Zahl ist so eine Vielheit von Einem (als Mafs) enthaltende Einheit (Ganzes = Totalitas). Hier treffen wir an entscheidender Stelle den Terminus „erkennen" an; dies zur Bestätigung des oben Gesagten. (R. 640: „Multitudo numerando distincte cognita est numerus.") Übrigens zeigt selbst die befremdende Schematismusstelle pag. 182 den Begriff der Zahl als der Gröfse einer Anschauung überhaupt. Auch sonst wird die Zahl auf Raum und Zeit bezogen: „Die Zahl bedarf Raum und Zeit zu ihrer anschauenden Vorstellung" (R. 518). Ferner R. 1763: „Alle Begriffe von quantis lassen sich in ihnen ((nämlich den Quantis originariis Raum und Zeit)) construiren, d. i. a priori in der Anschauung geben, imgleichen alle Begriffe der Quantität, d. i. der Zahl, welche sowohl Zeit als Raum bedarf." Es leuchtet ein, dafs dadurch die Zahl nichts an Bestimmtheit einbüfst; denn was kein Raum und keine Zeit in die Zahl hineinbringt: die Zusammenfassung durch den Verstand gehört dem Compositum, das jede Zahl ist, ursprünglich an: die Omnitudo synthetica (collectiva) = Totalitas ist eben aus dem Totum nicht herauszuklauben, weil es als „ursprüngliche Gröfse" „nicht durch die Synthesis gedacht" wird. Auf Grund solcher Einbettung (nicht Ableitung) der Quantitas in die Quanta originaria versteht es sich von selbst, wenn Kant sagt: „Jede Zahl ist eine Gröfse . . ." (Üb. XXI, 314).

Diese Stelle fährt aber fort: „aber nicht umgekehrt".

Was soll es heifsen: Nicht jede Gröfse ist eine Zahl? Wir wissen, das Quantum continuum ist ein solches, „durch dessen Begriff der Quantität die Menge der Teile an sich unstimmt ist" (R. 641). So sahen wir an Ort und Stelle, dafs die „Einheit" Kontinuum ist. Gemäfs dem oben erwiesenen Bezuge von Quantum continuum zu Totum = Quantum originarium = Quantum infinitum müssen solche „Gröfsen" (denn Zahlen machen ja den Bereich der Quanta discreta aus: „Alle Quanta discreta sind Zahlen" [R. 1735]), die im Continuum auftreten, die Eigenschaft der Teile des Totum zeigen, nämlich die Particularitas: „Die Zahl ist eine Menge, welche Grenzen hat; eine bestimmte Gröfse in Raum und Zeit entspringt aus den Grenzen der Unendlichkeit. Jene ist immer eine ganze

Zahl, diese ein Bruch. Bei jener werden nicht Verringerungen gedacht, diese ist nur dadurch möglich" (R. 621). Wir erinnern uns sogleich des genaueren Zusammenhanges dieses Gedankens mit der Illustrierung des Gegensatzes von Omnitudo-Particularitas und Omnitudo-Pluralitas in der D. K.-Stelle auf S. 78 vorliegender Abhandelung. Gleichwohl ist der Unterschied von Bruch und beliebigem Raum- oder Zeitteil offenbar: der Bruch wird nicht dadurch gedacht, wie oft er eine beliebige Einheit enthält: darin stimmt er mit jedem Raum- oder Zeitausschnitt überein und unterscheidet sich dadurch von jeder Quantitas discreta = ganzen Zahl; dagegen gibt er jedoch an, wie oft ihn eine als Einheit betrachtete Gröfse enthält: dadurch unterscheidet er sich von jedem beliebigen Raum- oder Zeitteil, die zu dem Raum und der Zeit eben kein angebbares Verhältnis haben. Raum und Zeit als Quanta infinita sind unermefslich, weil sie jegliches Mafs ihnen gegenüber verwehren. Der Bruch aber, obwohl er einem absoluten Grundmafs enthoben ist, kann des Mafses überhaupt nicht entraten. Der oben schon verzeichnete zarte, aber bestimmte Unterschied vom Ganzen, das den Teilen blofs vorangeht, und dem Ganzen, durch das die Teile nur möglich sind, ohne das Ganze ihrerseits zu ermöglichen, bleibt also in voller Kraft und Kant behält Recht, wenn er das „absolute Ganze" (Raum und Zeit als Totum) der Philosophie vorbehält, der Mathematik aber das „respective Ganze" beläfst (vgl. R. 1762). Denn weil „Erkenntnifs" nur von diesem als dem Totum stillschweigend eingebetteten Ganzen möglich ist — Totum ist ja nur Erkenntnisstück —, so kann Mathematik als Erkenntnis nur vom „respectiven" und nie vom „absoluten Ganzen" handeln. Durch diesen Umstand ist es für Kant gänzlich ausgeschlossen, die Philosophie mathematisierend oder die Mathematik philosophierend zu vergewaltigen.

Hätte Kant etwa im Sinne Becks je die Absicht gehabt, „zu zeigen, dafs die Categorien der Verstandesgebrauch selbst sind, dafs sie allen Verstand, und alles Verstehen ausmachen" (Beck an Kant am 17. Juni 1795: XII, 25), so hätte er die Eigentümlichkeit des Bruches nicht verständlich machen können, weil dieser zur Einheit als Mafs kein bestimmtes Verhältnis, sondern nur zur Einheit als Gemessenem eine eindeutige

Beziehung hat, die „Einheit" der Kategorie also nur relativ einfach ist; wovon der in sich selbst verbleibende Verstand, der Verstand der „bloſsen Kategorie", nichts weiſs. Noch viel weniger jedoch hätte Kant bei solcher Verabsolutierung der Quantitas die Rehbergsche Aporie, warum der spontane Verstand $\sqrt{2}$ nicht in Zahlen denken könne, vermeiden, geschweige auflösen können.

Abgesehen von dem Gedankenkreis, der die Antworten auf Rehbergs Frage umschlieſst, und unabhängig davon finden sich drei bemerkenswerte Äuſserungen Kants über die Irrationalgröſse. R. 1728 gibt die allgemeine Bestimmung: „Begriffe irrationaler Verhältnisse sind welche, die durch keine Annäherung erschöpft werden können." Legt man den Ton auf das Nicht-Erschöpftwerdenkönnen, so ist dieser Begriff nicht nur auf die Irrationalgröſse, sondern auch auf die „ursprünglichen" Gröſsen Raum und Zeit zu beziehen. Der Unterschied nun von Quantum infinitum und Irrationalgröſse tritt ganz deutlich in L. Bl. C. 4. 134 hervor: „Irrational ist eine Gröſse, die mit keiner Zahl congruent, sondern entweder gröſser oder kleiner als quilibet dabilis ist". Der negative Teil dieser Behauptung trifft auch auf Raum und Zeit zu, der positive dagegen nicht, weil das Totum ein Quantum ist, das immer nur gröſser als „quilibet dabilis" ist. Daher ist es offenbar: wie sehr die Irrationalgröſse „unbestimmbar weit" von jeden gröſseren oder kleineren Bruch entfernt ist, somit Quantum indefinitum ist, mit dem Quantum infinitum hat es so wenig zu tun, wie dieses mit dem Quantum continuum (vgl. die hierher gehörigen Ausführungen von Kapitel III unserer Darstellung). Wir können hier demnach eine speziellere Anmerkung zu den allgemeinen Gedanken in Kapitel III machen. Die Kantischen Belege lieferten die Behauptung: jedes Quantum infinitum ist zugleich auch Quantum indefinitum. Hier müssen wir nun sagen: der Satz gilt nicht umgekehrt. Mit andern Worten: aus einer lediglich arithmetischen Betrachtung von Zahl und Gröſse ist wohl zu bemerken, daſs eine verabsolutierte Quantitas Aporien liefert; daſs aber Raum und Zeit unbeschadet ihrer Eigenschaft, Quanta indefinita zu sein, Quanta infinita sind, ist von ihrem eingeschränkten Standort aus nicht zu erblicken, da Quantum infinitum nicht aus Quantum indefinitum

ableitbar ist. Fällt daher der Sinn einer Quantitas von dem Raum und der Zeit gänzlich dahin, so ist die Beziehung von Quantitas und Irrationalgröſse eine rechtmäſsige, wenn auch an Stelle der Congruenz die „unendliche Annäherung" tritt, welch letztere dem Quantum infinitum gegenüber völlig versagt (vgl. I, 309). Diese Beziehung von Quantitas und Irrationalgröſse verzeichnet die dritte Stelle, die dem § 26 der Critik der Urteilskraft angehört: „Nun können wir zwar nur bestimmte Begriffe davon, wie groſs etwas sei, durch Zahlen (allenfalls Annäherungen durch ins Unendliche fortgehende Zahlreihen) bekommen, deren Einheit das Maas ist." Daſs bei allen diesen Stellen die Rehbergsche Frage keinen Einfluſs haben kann, geht daraus hervor: die zweifellos späteste Stelle, die letztgenannte, muſs vor der Ostermesse 1790 geschrieben sein, da die Kritik der Urteilskraft zusammen mit der Streitschrift gegen Eberhard zur Ostermesse herauskam, der Briefwechsel mit Rehberg aber in den September 1790 fällt.

In diesen Gesichtskreis zerstreuter, mehr allgemeiner, wenn auch eindeutiger Bemerkungen fügen sich die durch den Nahblick des Gegenstandes reichen Erörterungen zu der Rehbergschen Aufgabe zwanglos ein.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die spezifisch mathematische Seite der Erwägungen Kants durchzugehen, noch weniger die prinzipielle Haltbarkeit der Ausführungen einer Prüfung zu unterwerfen; das verbietet die Grundabsicht unserer Arbeit ebensosehr, wie die besondere Stellung dieses Kapitels im Ganzen der Darstellung. Es ist uns an diesem Ort einzig und allein an dem Nachweis gelegen, wie die Durchdringungslehre von Quantum und Quantitas, von Verstand und Sinnlichkeit Kant bitterster Ernst ist, wie er spezielle Probleme als Spezialfälle des Erkenntnisproblems ansieht, um folgerichtig seiner Allgemeinlösung eine Sonderlösung für den Spezialfall entsprechen zu lassen.

Vorwegzunehmen ist, daſs die kleine interessante Sammelschrift „Sammlung der Schriften, welche den logischen Calcul Herrn Prof. Ploucquets betreffen, mit neuen Zusätzen herausgegeben von Aug. Friedr. Boeck, 1766", die Kant auf der Rückseite von L. Bl. A. 1. 54, also in Nachbarschaft mit der einen Beantwortung der Rehbergschen Frage, notiert, in

nachweisbarem sachlichem Zusammenhang mit der Frage nach $\sqrt{2}$ steht: die Anmerkung gibt die Hinweise[1]).

Gleich die beiden ersten Absätze von A zeigen die Aufeinanderangewiesenheit von Raum, Zeit, Zahl in Bezug auf $\sqrt{2}$: „Wenn wir nicht Begriffe vom Raum hätten, so würde die Gröfse $\sqrt{2}$ für uns keine Bedeutung haben, weil man sich alsdann jede Zahl als Menge untheilbarer Einheiten vorstellen könnte. Nun stellen wir uns eine Linie als durch fluxion mithin in der Zeit erzeugt vor, in der wir nichts Einfaches vorstellen und können $^1/_{10}$, $^1/_{100}$ etc. von der gegebenen Einheit denken ((vgl. dazu den letzten Abschnit von Seite 112 unserer Darstellung))." Es könnte hiernach scheinen, als solle Raum durch Zeit konstruiert werden. Jedoch fährt der zweite Abschnitt fort: „In Raumes Vorstellung ist zwar nichts von Zeit gedacht aber in der Construction des Begriffs von einem gewissen Raum e. g. einer Linie. — Alle Gröfse ist Erzeugung in der Zeit durch wiederholte position eben desselben." Hierfür noch einige prägnante Bemerkungen der Losen Blätter, deren erste übrigens eine schöne Bestätigung für den von Curtius herausgestellten Synthesisschematismus liefert; denn die Synthesis = Compositio steht hier in unzweifelhafter Verknüpfung mit dem Terminus „Schematism": „NB. Dafs die Zeit durch eine Linie (die doch ein Raum ist) und der Raum durch eine Zeit (eine Stunde gehens) ausgedrückt wird, ist ein Schematism der Verstandesbegriffe compositio" (C. 2. 131). Sodann: „Das Construieren aber erfordert immer für die Zeit die Beschreibung einer Linie, deren Theile zugleich sind, und für die Linie eine Zeit, deren Theile nacheinander sind" (E. 1. o. 34). Hierdurch wird erst verständlich, was Kant sagen will, wenn er behauptet, die Zahl bedarf des Raumes und der Zeit. Am Gegenverhältnis der mathematischen Einzelwissenschaften mufs sich für Kant dieses Verhältnis gegen-

[1]) Itelson (in A. f. G. d. Ph. III, 286) und in Übereinstimmung mit ihm Bornstein (G. Ploucquets Erkenntnistheorie und Metaphysik. Diss. Erlangen. 1898. 76/77) vermuten, dafs der im selben Jahre erfolgte Tod Ploucquets Kant an dessen Gröfsenbetrachtungen ganz allgemein erinnert habe. Die Sammelschrift enthält aber unmittelbar Ausführungen über $\sqrt{2}$: Ploucquet: pag. 32; Holland: 140/141, derselbe Holland also, auf den sich R. 92 mit Namensnennung bezieht.

seitiger Abhängigkeit (also nicht einseitiger Ableitbarkeit) wiederholen.

So heifst es in A: „Dafs eine solche Gröfse ((nämlich $\sqrt{2}$)) möglich sey, würden wir ohne die Geometrie nicht wissen. Aber ohne Arithmetik (noch vor der Algebra) würden wir von der Diagonallinie des Quadrats auch keinen Begriff seiner Gröfse haben können". Die Algebra ist nach A nämlich „die Kunst, die Erzeugung einer unbekannten Gröfse durchs Zählen unabhängig von jeder wirklichen Zahl blos durch die gegebenen Verhältnisse derselben unter eine Regel zu bringen". Eine Ergänzung hierzu gibt R. 1765: „Der Gebrauch der Vernunft ist in der Geometrie in Ansehung des Objekts intuitiv, in Ansehung der Form discursiv. Die Form der Algebra ist nicht discursiv, sondern technisch". Eine eigentliche Erläuterung für den Unterschied von Arithmetik und Algebra liefert das endgültige Schreiben, welches wir kurz C nennen wollen. Die Algebra bezeichnet (vgl. auch § 26 der Kritik der Urteilskraft: erster Satz) hiernach nur die Gröfsen, die die Arithmetik zu finden hat. Jene verdankt der Zeit nichts, diese die Erzeugung der zu findenden Zahlen.

Ist es so von der Seite des Quantum nicht ausgeschlossen, dafs die Gröfse $\sqrt{2}$ objektive Realität hat, so mufs von Seiten des Verstandes eingesehen werden, warum" für dieses Quantum keine Zahl gefunden werden könne, welche die Quantität (ihr Verhältnis zur Einheit) deutlich und vollständig im Begriffe vorstellt" (C).

Entwurf A nimmt dieses Problem noch garnicht auf, wohl aber B: „Der Verstand kann sich zwischen zwei gleichartigen Gröfsen z. B. 1 und 2 jederzeit eine mittlere geometrisch-proportionale Gröfse $= \sqrt{2}$ denken . . . . Allein er kann jene mittlere Proportionalgröfse nicht in einer Zahl geben und zwar aus einem Grunde, der garnicht auf dem Vermögen der Einbildungskraft als einem gleichsam durch den Verstand zur Vorstellung des Irrationalen auf eigene Art organisierten Vermögen ((wie Rehberg vorschlägt)) beruhet, sondern auf einer Bedingung, die der Verstand in seinen Zahlbegriff legt, nämlich dafs das angenommene Quadrat kein Quadrat einer ganzen Zahl, folglich auch nicht irgend eines völlig anzugebenden Bruchs sey, gleichwohl aber doch seine Wurzel in der Reihe

der zwischen den zwei nächsten ganzen Zahlen möglichen Brüche nach einer gewissen Progression der Nenner liege und mithin nur durch unendliche Annäherung könne gegeben werden". Ganz allgemein gefaſst führt Entwurf C den Gedanken aus: „Daſs auch daraus, daſs jede Zahl von irgendeiner als Wurzel müsse vorgestellt werden können, nicht folgt, die letztere müsse rational sein, d. i. ein auszählbares Verhältnis zur Einheit haben, läſst sich nach dem Satze der Identität, aus dem der Aufgabe zu Grunde liegenden Begriffe, nämlich dem zweyer gleichen (aber unbestimmten) Factoren zu einem gegebenen Product einsehen; denn in diesen ist gar kein bestimmtes Verhältnis zur Einheit, sondern nur ihr Verhältnis zu einander gegeben".

Was der Verstand also nicht zur Bedingung gemacht hat, das kann er auch nicht verlangen. Der Schein, die Einheit zur $\sqrt{2}$ könne gefunden und diese also in gebrochenen Zahlen wenigstens angegeben werden, besteht darin: der Satz: alles, was ein bestimmtes Verhältnis zur Einheit hat, ist endlich wird unvermerkt umgekehrt; man mutet somit jedem Endlichen die vollendbare Bestimmbarkeit zu. Wir sahen aber bereits, daſs das Quantum continuum „ohne Nachteil der Endlichkeit" ins Unendliche teilbar, also ohne absolute Einheit als Maſs ist (vgl. dazu B: „Bei näherer Erwägung ist die successive Erzeugung des Raumes mit der der Zahlen in der Zeit auf einerley Princip der Unendlichen Theilbarkeit gegründet.") Es bleibt aber der gute Sinn eines unvollständigen Zahlbegriffes bestehen, da keine Annäherung die gröſste, kein Abstand von der zu findenden Gröſse der kleinste ist: es bewährt sich die Durchdringung von Quantum und Quantitas. Der Schluſs von B lautet daher so: „Die gedachte Schwierigkeit würde sich also in die auflösen, wie es möglich sey, sich eine endliche Gröſse denken zu können, deren Begriff doch zwischen alle anzugebenden Theilungen der Einheit in Zahlreihen fiele und wie dieses mit dem Vermögen a priori durch Zahlen Gröſsen zu erkennen, zusammen stimme. — Dieses kommt daher, weil in der Gröſse überhaupt als Einheit doch noch immer die Möglichkeit liegt, sie als Menge anderer Einheiten anzusehen und Gröſse keine absolute Einheit enthält". So belegt Kant seinen Satz: „Jede Zahl ist eine Gröſse, aber nicht umgekehrt" (Üb. XXI, 314).

Diese Einbettung der Quantitas in das Quantum, ohne jene aus diesem ableiten zu wollen, ist von grundlegender Wichtigkeit für Kant und das Verständnis der Kantischen Leistung: hier wird auch der Streitpunkt für die Bekämpfung wie Verteidigung der Kantischen Auffassung der Mathematik zu suchen sein.

Zugleich wurde eine wechselseitige Union von Raum und Zeit offenkundig, die der grundlegenden von Verstand und Sinnlichkeit entspricht. Mit der Betonung dieser Lehre von der Union dieser beiden sinnlichen Aprioritäten, welche für Kant den Schlüssel zur Widerlegung des „psychologischen“ oder „materialen“ „Idealismus“ an die Hand gibt, schliefst Kant sein endgültiges Antwortschreiben an Rehberg: „Die Notwendigkeit der Verknüpfung der beyden sinnlichen Formen, Raum und Zeit, in der Bestimmung der Gegenstände unserer Anschauung, so dafs die Zeit, wenn sich das Subjekt selbst zum Objecte seiner Vorstellung macht, als eine Linie vorgestellt werden mufs, um sie als Quantum zu erkennen, so wie umgekehrt eine Linie nur dadurch, dafs sie in der Zeit construirt werden mufs, als Quantum gedacht werden kann, — diese Einsicht der notwendigen Verknüpfung des inneren Sinnes mit dem äufseren selbst in der Zeitbestimmung unseres Daseyns, scheint mir zum Beweise der objectiven Realität der Vorstellungen äufserer Dinge (wider den psychol. Idealism.) Handreichung zu tun, die ich aber jetzt nicht weiter verfolgen kann“. Es ist nicht ganz unwahrscheinlich, dafs Kant — durch die letzte Bemerkung an Rehberg wird es nahegelegt — in unmittelbarem Gedankenzusammenhang mit dem obigen die Meditation L Bl. D. 2. 189 abgefafst hat, die Reicke „um die letzten 80er Jahre herum“ ansetzt. Das Jahr 90 ist dadurch nicht ausgeschlossen. Hier wird die Widerlegung des Idealismus eingeleitet durch den Hinweis, dafs die Zahl des Raumes und der Zeit bedürfe.

Ein eigenartiges Gegenstück zu den Rehbergschen Entwürfen bildet die dreifache Redaktion zu der „Ausgleichung eines auf Mifsverstand beruhenden mathematischen Streits“ (VIII, 409, 410) vom Jahre 1796, welche dreifache Vorbereitung ebenfalls in den Losen Blättern veröffentlicht ist. Erst mit der vierten Niederschrift (VIII, 409, 410) ist Kant zufrieden. Uns interessiert hierbei lediglich, dafs Kant durchgehend

(also in allen 4 Fassungen) den entstandenen Mifsverstand letzten Endes in der Verwechselung des Begriffs der Zahlenmenge mit dem der Zahlenreihe erblickt. In jener werden alle möglichen Zahlen zerstreut (sparsim), in dieser benachbart, verbunden (coniunctim) gedacht. Wenn Kant „Menge" so wie hier schlechtweg ohne Zusätze gebraucht, nimmt er sie im Sinne der distributiven, „verteilten", nicht collectiven, „zusammenfassenden" Einheit; mit Zusätzen im Sinne der letzteren. Unsere Darstellung hatte schon mehrfach Gelegenheit, diesen auch sprachlich angedeuteten Doppelsinn zur Sprache zu bringen; sie mufste aber um des Hauptzusammenhanges willen diesem Punkt eine Sonderbehandelung vorbehalten, zumal da alles hierher Gehörige einen breiteren Raum beansprucht, als sich mit der Aufgabe einer Einschiebung verträgt.

Die Reihe der natürlichen Zahlen denkt Kant der Tradition gemäfs von 0 durch unaufhörliche Vermehrung um 1 fortsetzbar; jeder Abbruch der Reihe stellt eine bestimmte Zahl dar. Der zusatzlose Gebrauch des Terminus „Menge", obwohl Kant ihn nicht hervorgehoben hat, läfst mit Sicherheit annehmen, dafs ihm der Gedanke einer „unendlichen" Menge (diesen Ausdruck braucht Kant ohne Einschränkung: Critik 40:4); 111: auf Quantum infinitum bezogen) nicht widersinnig erscheint; er kann daher in den Antinomien das Totum = Quantum infinitum von der Arithmetik her als Quantum indefinitum so bestimmen: „Dieses ((das Quantum nämlich)) enthält dadurch eine Menge (von gegebener Einheit), die gröfser ist als alle Zahl, welches der mathematische Begriff des Unendlichen ist" (460. Anm.). So viel ist also klar: eine Zahl selbst der unendlichen Menge aller Zahlen, etwa eine kleinste überendliche Zahl im Sinne Cantors, ist für Kant eine contradictio in adjecto; diese Zahl fiele in die Menge, von welcher die Zahl gelten sollte. Der bekannten Paradoxie, die sich hier meldet, ist der Kantische Mengenbegriff enthoben. Denn, da jede Zahl, es sei welche es wolle, eine Stelle in der Zahlenreihe hat, also um 1 vermehrbar ist, die Reihe folglich fortgeht, so müfste eine Zahl der Menge aller Zahlen, also auch die Menge selbst in die Reihe der Zahlen fallen, was ungereimt ist. Denn jede Reihe von Zahlen fällt in die Menge aller Zahlen. Eine überraschende Bestätigung

unseres Deutungsversuches liefert R. 644: „Eine Gröfse, in der jede Einheit selbst eine Gröfse ist, ist continuierlich; folglich die keine absolute Einheiten enthält, mithin an sich keine Zahl, sondern Menge überhaupt ausmacht. Und R. 639 merkt gleichsam zur genaueren Untersuchung vor: „Was Menge, was Zählen, was Zahl, was unendliche Gröfse sei."

Ist uns so der zusatzlose Begriff der Menge im Sinne des „cogitabilis" „gegeben", so ist der Begriff der „Menge der Teile" im Sinne des „dabilis" „gegeben". Jener ist unendlich wie das Totum, dieser endlich wie das Compositum. So ist nach Kant das Quantum continuum ein solches, „durch dessen Begriff der Quantität die Menge der Teile an sich unbestimmt ist" (R. 641). Natürlich — es ist der „Einheit" nicht anzusehen, ob sie z. B. durch eine Drei- oder Vierteilung gemessen gedacht werden soll, während die Drei und die Vier nach ihrem primären Aufbau heifsen. So wie sich nun (vgl. Seite 85 der Darstellung) dem Totum und der Totalitas gegenüber die Totalitas absoluta als das „ausgeschlossene Dritte" erwies, ebenso ergeht es der „Menge aller Teile". Als Compositum müfste sie nämlich „dabilis" sein; dann aber wäre sie endlich und damit vermehrbar; vermehrbar aber soll sie nach Voraussetzung der Allheit der Teile nicht sein. Diesen Selbstwiderspruch der Menge aller Teile und seine Wurzel, der Anspruch auf Dabilität und die Unerfüllbarkeit dieser, bestätigt folgende Bemerkung Kants: „Die gegebene Menge aller Teile (zusammengenommen) ist entweder endlich oder unendlich — keins von beyden — die Menge aller Theile ist nicht gegeben (zusammen)" (XVI. III. 490. 2732). In diesem Sinne schliefst die von uns S. 70 zitierte Äufserung: „ . . . also kein unendliches Ganze und keine unendliche Menge Teile eines gegebenen Ganzen (R. 359).

Hiermit ist die Gesamtabsicht der Abhandelung im engeren Sinne erreicht: das Bild des Kantischen Erkenntnisbegriffes ist unabtrennlich mit der Durchwirkung von Quantum und Quantitas, Totum und Compositum verknüpft: das schwer-durchschaubare Geflecht der Unendlichkeitsbegriffe erhält durch die Begriffe vom „Ganzen" und „Zusammengesetzten" fafsbaren Anfang und Ende. Insbesondere galt es den unverweslichen Kern der Ästhetik, welche eben so oft totgesagt, als für schein-

tot widerrufen worden ist, am Ganzen seiner Lehre sich bewahrheiten zu lassen und für solidarisch mit dem Stehen und Fallen der Kantischen Grundthese zu erweisen, ohne sie jedoch der Analytik überzuordnen, was ebenso falsch wäre, wie der umgekehrte Versuch. Dies verbietet schon die Ursprungsbetrachtung Kants. Zugleich gebietet aber die Gültigkeitserwägung der Erkenntnis eine gegenseitige Unterwerfung des Verstandes und der apriorischen Sinnlichkeit: das Totum beherrscht nur das Compositum, indem es ihm dient und das Compositum dient nur jenem, indem es in ihm unumschränkt herrscht. Der Doppelerkenntnis und Doppelwelt der Dissertation tritt im Bereich des Erkennbaren die Eine Welt der Erkenntnis, der objectiven Realität gegenüber: „Das Erkenntnis (gleich als ob es viel derselben gäbe) läfst sich nicht sagen, sondern die Erkenntnis“ (Üb. XIX. 591).

VI.

Leibnizens zwiefacher Begriff des Ganzen in seiner Bedeutung für die Raum-Zeitlehre und das Verhältnis zu Kant.

Es wäre ein zunächst verständliches, dennoch vergebliches Ansinnen, unbefriedigt durch das bisher Vorgetragene einen Ausweis darüber zu verlangen, wie sich die zwei „Grundbegriffe" der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, von einander unterscheiden und davon die Rechtmäfsigkeit dieser Zweiheit abhängig zu machen. Wir haben in der Tat nur das Gemeinsame beider behandelt und alles, was Kant in der Critik als Unterschiede von Raum und Zeit nennt, setzt die dadurch als verschieden nur bezeichneten, nicht aber erklärten Begriffe Raum und Zeit bereits voraus. Die Einwürfe von Crusius gegen Leibniz hatten seit 1745 diese wichtige Erkenntnis mit allem Nachdruck gebracht. Das Neben- und Nacheinander wird schon im Raum und in der Zeit (nicht vor ihnen) vorgestellt. Der Unterschied der Dimensionen wird von Kant mit Recht in der Ästhetik erst innerhalb der transcendentalen Erörterung verhandelt. Überdies ist die Eindimensionalität der Zeit nur eine Analogie, ein Bild (50, 154, 156, 292; übrigens auch schon II, 339): die Linie gehört ursprünglich dem Raum an. Wird auch der endlos vergröfserbare geometrische Raum vermittelst der drei Dimensionen konstruiert, der ursprüngliche wird durch Dimensionen nicht konstituiert, diese werden vielmehr erst in ihm möglich. Aber sind der Raum und die Zeit nach Kant noch Elemente, wenn wir von ihnen gemeinsame Merkmale aussagen? Totum, Continuum, Conceptus singularis ist ihnen doch gemeinsam.

Hier ist es am Platz, auf die recht unrationalistische Kantische Lehre von der Definition hinzuweisen. Da sie in der Methodenlehre der Critik (in oft wörtlicher Übereinstimmung mit der Preisschrift) vorgetragen wird, dürfen wir sie als bekannt voraussetzen (vergl. auch XVI, III, 584, 2947). Wir deuteten schon in der Einleitung an: die Undefinierbarkeit der a priori gegebenen Begriffe der Philosophie besagt nichts gegen ihren einwandfreien Gebrauch und ihre „Exposition", „deren Vollständigkeit nicht apodictisch gewiſs" ist; denn „in der Mathematik gehöret die Definition ad esse, in der Philosophie ad melius esse." Ist nun gerade Raum und Zeit in der vorkritischen Periode des öfteren das stehende Beispiel für die Unberührtheit des philosophischen Gebrauchs dieser Begriffe von der Undefinierbarkeit derselben, so entspricht dem in der kritischen Periode ein eigentümlicher Zusatz zur Ästhetik in der zweiten Auflage der Critik. In dem Satz pag. 38: „Um uns hierüber zu belehren, wollen wir zuerst den Begriff des Raumes betrachten" setzt die zweite Auflage für „betrachten" „erörtern" ein und neu hinzugesetzt wird der Satz: „Ich verstehe aber unter Erörterung (expositio) die deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, was zu einem Begriff gehört, . . ." Damit hat Kant allem Ansinnen, die Bestimmungen der Ästhetik seien definitorisch gemeint, einen Riegel vorgeschoben. Warum nun die Synthesis nicht auf die a priori gegebenen Begriffe der Philosophie, als da sind Raum und Zeit und die Kategorien, erstreckt wird, ist nun deutlich: im Falle einer solchen Verabsolutierung der Synthesis würde der sonst eingeschränkte Satz, daſs „die Analysis, die das Gegenteil der Synthesis zu sein scheint, sie doch jederzeit voraussetzt" (130), jegliche Merkmalsmannigfaltigkeit mitbetreffen und die Elemente der Erkenntnis lägen tiefer als die merksmalsreichen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes. Die philosophischen Begriffe sind aber nach Kant niemals vom Verstand gemachte Begriffe, sondern solche, mit deren Hilfe er alles macht: das bedeutet ihr Gegebensein, wie es die Methodenlehre eindringlich genug einschärft. Daſs diese Begriffe dennoch als „ursprüngliche" einfach sind, bedeutet nur, daſs alles, was die Analysis in ihnen zergliedert, den ganzen Begriff bereits

voraussetzt und nur in ihm verständlich ist. Die Verschiedenheit und Einfachheit von Raum und Zeit vertritt übrigens auch Lambert: "Einfache Begriffe sind von einander, wie Raum und Zeit, das will sagen, ganz verschieden" (X, 62). Die für Kant in Betracht kommende Stelle kennen wir schon: „In Raumes Vorstellung ist nichts von Zeit gedacht." Der Gegensatz zu der vollständigen Exposition der „ursprünglich gemachten" Begriffe ist in folgender Bemerkung gegeben: „Wenn man das bloſse Denken versteht, so kann man es auch erklären, so lange es zusammengesetzt ist. Raum und Zeit aber, obzwar in ihnen zusammengesetzte Objecte genug gedacht werden können, sind doch einfache Begriffe, welche Zusammensetzung möglich machen, und lassen sich nicht erklären" (XVI, III, 589, 2967). Nun ist für Kant die Definition eines „gemachten" Begriffes „zugleich seine Konstruktion" (vergl. XI, 43). Wäre nun der Raum, der „den Grund der Construction aller möglichen geometrischen Begriffe enthält" (D-K), definierbar, so wäre er auch construierbar; dieses letztere aber lehnt Kant ausdrücklich in der von uns Seite 107 zitierten D.-K.-Stelle ab. In seiner Erstlingsschrift macht Kant, der die Raum-Construction Leibnizens als zirkelhaft durchschaut, seiner eignen neuen Idee aber auch nicht recht traut, sich noch Mut, den Grund der Dreidimensionalität des Raumes noch nicht zu wissen. In seiner reifen Zeit hat er das Unerklärliche daran mit eben der Gelassenheit eingeräumt, wie die Zwölfzahl der Kategorien und die Zweizahl der sinnlichen Formen a priori. (145/146).

Hier tut sich nun die unüberbrückbare Kluft auf, die die Kantische Haltung von der Leibnizens trennt. Für den groſsen Logiker und Logistiker gehört die Definition allerdings „ad esse" der Philosophie. Kants Sehweise, ebenso vorsichtig wie die Lamberts, aber unendlich weitreichender, da sie vom rationalen Erzwingen-wollen so wenig hält wie vom empiristischen Anstücken, hat — wenn dieser Anachronismus erlaubt ist — phänomenologisch-reduktives, nicht aber rational-deduktives Gepräge. Leibniz hingegen erblickt in der völligen Aufgelöstheit aller Begriffe in identische Sätze (vergl. Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz, publ. par Foucher de Careil. Paris. 1857. p. 178 ff.) das Ideal der

philosophischen Analysis: dann erst ist adäquate Erkenntnis möglich (vergl. G. IV. 422 ff.). „Equidem plures sunt definitiones rerum compositarum, sed rei simplicis non nisi unica est, nec eius essentia nisi unico modo exprimi posse videtur“ (G. I. 140). Von dieser Seite gesehen, hat für Leibniz alles Begrifflich-Formale den Vorrang vor allem Begreifbar-Materialen. Seine unablässig erwogenen Ansätze und Pläne, der Ars characteristica universalis eine neue Grundlage zu geben, ist ein untrügliches Zeichen dafür. Uns liegt hier nur der Nachweis ob, wie Leibniz auf diese Weise dem Problem des Ganzen in der Raum-Zeitlehre gerecht wird.

Von grundlegender Wichtigkeit für unsere Untersuchung wird daher die Stellungnahme Leibnizens zum Grössenbegriff von dem oben angedeuteten Standort sein. Erst eine aus dem Jahre 1715 stammende Erörterung gibt eindeutigen Aufschlufs hierüber: „Quand j'ay dit que l'unité n'est plus resoluble, j'entends qu'elle ne sauroit avoir des parties dont la notion soit plus simple qu'elle. L'unité est divisible, mais elle n'est pas resoluble; car les fractions qui sont les parties de l'unité, ont des notions moins simples, par ceque les nombres entiers (moins simples que l'unité) entrent tous jours dans les notions des fractions. Plusieurs qui ont philosophé en Mathematique sur le Point et sur L'unité, se sont embrouillés faute de distinguer entre la Resolution en Notions et la Division en parties. Les parties ne sont pas tousjours plus simples que le tout, quoyqu'elles soyent tousjours moindres que le tout“ (an Bourguet den 5. August 1715. G. III. 583).

Es ist hier nicht der Ort, von der grofsen Bedeutung zu handeln, die diese Äufserung für die Monadenlehre hat, wie sie z. B. den wichtigen, an de Volder gerichteten Satz: „Unitates vero substantiales non sunt partes, sed fundamenda[1]) phaenomenorum“ (G. II. 268; VII. 503) erläutert. Der zwiefache Begriff des Teils und damit des Ganzen ist es, der uns hier beschäftigt. Zunächst: die Teile sind immer kleiner als das Ganze; allgemein haben wir es sonach mit „Gröfse“ zu tun. Einmal können die Teile einfacher sein als

[1]) Genau diesen Unterschied finden wir in der Streitschrift gegen Eberhard, so besonders charakteristisch: VIII, 203.

das Ganze; das ist der Fall bei der ganzen Zahl. Das andere Mal kann das Ganze einfacher sein als die Teile: so verhält sich die Einheit zu den Brüchen. Wie benennt Leibniz nun diese Begriffe vom Ganzen und welche Gröfsenbegriffe ordnet er ihnen zu?

Darauf antwortet der Schlufs des letzten Briefes an de Volder vom 19. Januar 1706: „Patet etiam ex iis, quae dixi, in Actualibus non esse nisi discretam Quantitatem, nempe multitudinen monadum seu substantiarum simplicium, quovis quidem numero majorem in quocunque sensibili aggregato seu phaenomenis respondente. Sed continua Quantitas est aliquid ideale, quod ad possibilia et actualia, qua possibilia pertinet, Continuum nempe involvit partes indeterminatas, cum tamen in actualibus nihil sit indefinitum, quippe in quibus quaecunque divisio fieri potest, facta est. Actualia componuntur ut numerus ex unitatibus, idealia ut numerus ex fractionibus: partes actu sunt in toto reali, non in ideali. Nos vero idealia cum substantiis realibus confundentes, dum in possibilium ordine partes actuales, et in actualium aggregato partes indeterminatas quaerimus, in labyrinthum continui contradictionesque inexplicabiles nos ipsi induimus. Interim scientia continuorum hoc est possibilium continet aeternas veritates, quae ab actualibus phaenomenis nunquam violantur, cum differentia semper sit minor quavis assignabili data. Neque aliam in phaenomenis habemus aut optare debemus notam realitatis, quam quod inter se pariter et veritatibus aeternis respondent“ (G. II. 282/283). Also die Einheit ist stetige, die ganze Zahl diskrete Gröfse; jene ist ideales, diese reales Ganzes. Das ideale Ganze geht zwar den Teilen voran, läfst deren Erzeugung aus der Einheit aber unbestimmt, daher gehört es dem Bereiche des Möglichen an; das reale Ganze ist durch die Teile bestimmt, dem wirklichen ist es zuzusprechen. Nun sahen wir bereits, dafs gemäfs dem Primat des Begriffseinfachen der Bruch der ganzen Zahl und diese der Einheit untergeordnet ist. Die Quantitas continua oder das mögliche Ganze wird also vom realen Ganzen oder der Quantitas discreta abhängig sein. Dieses Verhältnis betonen die Nouveaux Essais in Chapitre XVI („Du Nombre“): „La distinction precise des idées dans l'Etendue ne consiste pas dans la grandeur: car

pour reconnoistre distincetement la grandeur, il faut recourir aux nombres entiers, ou aux autres connus par le moyen des entiers, ainsi de la quantité continue il faut recourir à la quantité discrete, pour avoir une connoissance distincte de la grandeur" (G. V. 142/143). Die ganze Zahl ist grundlegend für alle Gröfsenerkenntnis, weil ihr Aufbau nicht nur aus kleineren, sondern auch aus einfacheren Teilen als sie selbst ist, resultiert. Die Unauflösbarkeit der Einheiten, die in die ganze Zahl eingehen, ist der Grund dafür. Daher definiert Leibniz die ganze Zahl so: „Numerum definio unum, et unum, et unum etc. seu unitates" (G. IV. 171). Dafs übrigens in dieser Definition das zu Definierende — wenn es sich um eine bestimmte Zahl handelt — bereits in dem „Wie oft" der Wiederholung der Eins vorweggenommen wird, diese Beobachtung ist wichtig und von Cantor gegen Leibniz eingewandt worden. Dafs ferner die Vielheit, die sich bei Kant in die kategoriale „Mehrheit" und die sinnlich-apriorische „Teilheit" klärt, zu dem blofs Vielen von Etwas, das sich durch Wiederholung „ausbreitet" (G. II. 269), verblafst ist, liegt am Tage. Es ist daher nur strenge Befolgung des rationalen Verfahrens, wenn Leibniz an Bourguet in dem schon zitierten Briefe schreibt: „Il est vray que la notion des nombres est resoluble enfin dans la notion de l'unité qui n'est plus resoluble, et qu'on peut considerer comme le nombre primitif" (G. III, 582).

Weit entfernt also, im Sinne Kants die Zahl in der Durchdringung von Quantum und Quantitas zu begreifen, definiert Leibniz die Quantitas durch die Zahl und diese durch die „Einheit" (wir würden Einsheit sagen). Die Ars combinatoria hat schon die bezeichnende Formulierung: Quantitas est Numerus partium" (G. IV. 35). Den für Kant grundlegenden Unterschied von Quantum und Quantitas kennt Leibniz daher nicht, wohl aber innerhalb der Quantitas eine der Kantischen Anschauung entgegengesetzte Beziehung von Continuum und Discretum. Denn wie wir wissen, ist — in Kants Sprache zu reden — Quantitas discreta die Quantitas originaria.

Wie gestattet dieser rationalistische Grundanblick, Raum und Zeit dem System einzuverleiben?

Nahezu an allen bemerkenswerten Stellen, wo Raum und Zeit besonders eingehend behandelt werden, macht Leibniz

seine Lehre dadurch klar, dafs er beide als Einheiten, ihre Teile als Brüche fafst. Damit sind sie als Continua definiert. Zugleich unterläfst er es selten, hinzuzufügen, dafs auf diese Weise des Labyrinth: „de compositione continui" behoben wird, da das Problem einer Compositio continui ein Scheinproblem ist; denn Compositio betrifft nur das Discretum. Folgende Stelle sei nur als eine unter vielen genannt: „il faut dire que l'espace n'est point composé de points, ny le temps d'instants ny le mouvement mathematique de moment ny l'intention de degrès extremes. C'est que la matiere, que le decours des choses, qu'enfin tout composé actuel est une quantité discrete, mais que l'espace, le temps, le mouvement mathematique, l'intention ou l'accroissement continuel qu'on concoit dans la vistesse, et dans d'autres qualités, enfin tout ce pui donne une estime qui va jusqu' aux possibilités, est une quantité continuée et indeterminée en elle-même, ou indifferente aux parties qu'on y peut prendre, et qui s'y prennent actuellement dans la nature. La masse des corps et divisée actuellement d'une maniere determinée et rien n'y est exactement continué; mais l'espace ou la continuité parfaite qui est dans l'idée, ne marque qu'une possibilité indeterminée, de diviser comme l'on voudra. Dans la matiere et dans les realités actuelles le tout est un resultat des parties: mais dans les idées ou dans les possibles qui comprennent non seulement cet univers, mais encor tout autre qui peut estre conçu, et que l'entendement divin se represente effectivement, le tout indeterminé est anterieur aux divisions, comme la notion de l'entier est plus simple que celle des fractions, et la precede" (an die Kurfürstin Sophie am 31. Oktober 1705 G. VII. 562; vgl. dazu G. III. 622, 623; G. III. 612; 268, G. II. 276; 336; 378/379; G. IV. 491; G. VII, 467).

Bis auf Ausdrucksähnlichkeiten ist hier Kant einer Meinung mit Leibniz. Dafs er in seiner bekannten Apologie Leibnizens in der Streitschrift gegen Eberhard von Leibniz als „einem so grofsen Mathematiker!" (VIII, 248) den Verdacht einer Compositio continui wie selbstverständlich abwehrt, entspricht seiner eigenen Auffassung von der Kontinuität als einer durch Mathematik beweisbaren Eigenschaft des Raumes und der Zeit (vgl. oben Seite 74) und damit der Materie. Leibnizens

Satz: „Materiae divisibilitatem in infinitum qui non agnoscit, vera Philosophiae principia constituere non potest“ (G. VII. 498) möchte man als Motto sowohl über die „Streitschrift“ Kants als über seine Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften setzen, in welch letzter Abhandlung er den Irrtum der Compositio des Raumes und der Zeit aus „einer übelverstandenen Monadologie“ herleitet. Hier wird auch in Einklang mit der Critik pag. 552 — ganz im Sinne von Leibniz — die jeweils nur endliche Teilung betont in strenger Übereinstimmung mit der von uns oben belegten Endlichkeit der Synthesis. Damit ist eine „unendliche Menge Teile“ d. i. eine unendliche Zahl abgelehnt, aus der das Kontinuum resultierte. Mag Leibniz auch die Hauptschuld treffen, dafs seine Kontinuitätslehre von Raum und Zeit durch Berufung auf die Monadenlehre in der Wolffschen Tradition unkenntlich wurde, — er selbst war von solcher Deutung weit entfernt: „spatium sane ex monadibus non componitur . . . Spatium per se est indeterminatum ad quascunque possibiles divisiones ((Kants „zufällige Vielheit in Einem“ (R. 618))); res enim est idealis, ut unitas numerica, quam pro arbitrio in fractiones secare possis, at massa rerum actu divisa est“ (G. II 336). „Massa ejuspue diffusio resultat ex monadibus, sed non spatium... In actualibus simplicia sunt anteriora aggregatis, in idealibus totum est prius parte. Hujus considerationis neglectus illum continuum labyrinthum peperit“ (G. II. 379). Dafs also die Monaden, die „entia per se“, nicht die Teile (Leibniz: ingredientia, partes) der Erscheinungen, sondern nur die „Gründe“ (Leibniz: fundamenta, requisita: G. II. 268, 451; G. VII. 503) derselben seien, ist beider Lehrmeinung; ebenso dafs in der Welt der Noumena der Teil dem Ganzen voraufgeht und dieses bestimmt (vgl. zu den vielen obigen Belegen bei Kant noch IV, 506/507). Aber die Erkenntnis dieser wie auch immer denkbaren Sachen an sich selbst ist für Kant versagt, da diese lediglich in den Bereich von Raum und Zeit fällt, dem die Monaden enthoben sind, wenn sie ihm auch „correspondieren“ mögen. Von hier aus gesehen scheint es nicht verständlich, warum Kant so auf Raum und Zeit als Erkenntnisstück pocht, da doch die Bruchzahlen jenes Teil-Ganzesverhältnis schon enthalten; wir werden weiter unten

zeigen, dafs gerade die Zahlanalogien Leibnizens in Bezug auf Raum und Zeit die eigentümliche Natur dieser deutlich zu machen nicht im Stande sind und Kant für die folgenschwere Zerfällung von Verstand und Sinnlichkeit guten Grund hat.

Oben wurde berichtet, wie schlecht Lambert auf Baumgartens Identifizierung von Kontinuität mit Kontiguität zu sprechen ist; der Irrtum, den Lambert wie Kant teilen (Kant vor seiner Revision), dafs nämlich die Wolfische Vermengung von Monaden- und Kontinuitätslehre auch Leibniz betreffe, kommt an vielen Stellen der Critik (so besonders 61, 62, 322, 329ff; dagegen 470 schwankend) zum Ausdruck; am schärfsten tritt er jedoch in folgender Bemerkung Lamberts zu Tage: „Es ist wunderlich, dafs da Leibniz die Continuität zu einem allgemeinen physischen und metaphysischen Gesetz machte, er dennoch seinen Monaden alle Möglichkeit einander zu berühren, in einander zu wirken absprach; die Theilbarkeit, die bey der Continuität notwendig ins Unendliche fortgeht, läugnete, und Raum und Zeit zu Verhältnissen in numeris discretis machte.“ (Lamberts Logische und Philosophische Abhandlungen, herausgegeben von Bernoulli, 1787, II, pag. 225).

Wäre es Kant nur darum zu tun gewesen, die Kontinuität des Raumes und der Zeit gegen die Wolfische Schulmetaphysik darzutun: er wäre selbst mit seiner Dissertation zu spät auf dem Plan erschienen, wenn man von der ungleich weniger betonten Kontnuitätslehre der „Monadologia physica“ absieht. Lamberts Organon, „ein Organon der Mathematik und Physik“ (R. 422), war bereits 1764 erschienen und die „Architektonik“ zur selben Zeit geschrieben (aber erst 1771 verlegt, da sie kein „Roman“ war, wie Lambert an Kant gegen die „Systematomachoi“ bemerkt) enthielt ebenfalls hierüber treffende Einsichten. Folgende schöne Stelle der „Architektonik“ möge dies belegen: „Das Zusammengesetzte hat unstreitig Theile, und das Einfache in absolutem Verstande genommen, hat unstreitig nicht mehrere Theile. Hieraus folgt noch nicht, dafs jedes Zusammengesetzte notwendig aus absolute einfachen Theilen bestehen müsse. Es kann dergestalt zusammengesetzt sein, dafs immer noch eine fernere Theilung möglich bleibt, und auf diese Art ist Zeit und Raum, und alles das zusammengesetzt, was eine absolute Continuität hat....

Die Gröfse der Ausdehnung ist, wie die Ausdehnung selbst ein einfacher Begriff, worin sich nichts als Grade unterscheiden und bestimmen läfst. Die Einheit ist dabei willkührlich und demnach kann die Gröfse nicht durch die Vielheit der Theile definiert werden (a. a. O. XVII. Hauptst. § 541. pag. 159)."

Oben wurde gezeigt: die gebrochene Zahl ist für Kant, weit entfernt die „Grundvorstellung" des Raumes und der Zeit zu enthalten, im Gegenteil erst im Hinblick auf diese verständlich. Denn „wenn wir nicht Begriffe vom Raum hätten", so würde „man sich alsbald jede Zahl als Menge untheilbarer Einheiten vorstellen" (Entwurf A für Rehberg) können. Sodann hat jeder beliebige Bruch ein bestimmtes, die Irrationalzahl, die Leibniz als „fictio utilis" gelten läfst, ein „allenfalls" durch Näherung bestimmbares Verhältnis zur enthaltenden Einheit. Da nun Leibniz — wie wir sahen — auf die diskrete Quantität zurückgreift, wenn er die kontinuierliche begreifen will — denn um z. B. $^1/_3$ mit Sinn aussprechen zu können, mufs ich die Drei voraussetzen, — so setzt er bei der Erörterung des Bruches nicht nur die Einheit schlechtweg und unbestimmte Vielheit, sondern auch Einheiten, wie die diskrete Quantität sie benötigt, als „existent" voraus, weil jeder Bruch eine Anleihe bei der diskreten Gröfse macht. Dagegen ist von Seiten der Kantischen Philosophie auch nichts einzuwenden; nur trifft dieses Verhältnis nicht mehr auf Raum und Zeit zu. Einmal hat es keinen Sinn, die Teile des Raumes und der Zeit wie Brüche aufzufassen, da dies Ganze hier kein angebbares Verhältnis zu den Teilen hat und zwar so, dafs jeder beliebige Teil nur als in dem Ganzen gegeben und nur durch dasselbe möglich ist. Wenn aber nun Leibniz den Raum und die Zeit mit der Einheit des Bruches vergleicht, so gilt die Beziehung: „totum prius parte." Denkt sich also Leibniz eine unendliche Gerade

.........Y________________A________________X..........

YX im Punkte A geteilt, wie kann er dann dem bekannten Paradaxon entgehen, dafs ein Unendliches die Hälfte eines Unendlichen ist, das Unendliche also die Eigentümlichkeit des Endlichen, vermehrt werden zu können, zum Merkmal hat?

Für Kant unterscheidet sich das Quantum infinitum = Totum vom Compositum gerade dadurch, dafs dieses Composita, jenes aber nicht Tota enthält.

Ferner: weil jeder Bruch weniger einfach als die Einheit ist, mithin die ganze Zahl, die aus Einheiten besteht, zum Grunde hat, so geht ihm zwar die Einheit vorauf, er ist aber durch diese allein nicht schon konstituiert. Nur dann würde Leibniz aber eine hinreichende Analogie zwischen der Einheit des Bruches und Raum und Zeit haben herstellen können, wenn er der „Einheit" die Euklidische Ausnahmestellung genommen hätte; dann nämlich kann ich jede ganze Zahl auch als Bruch auffassen. Dann aber würde auch der eigentümliche Teil-Ganzes-Bezug: Totum prius parte auf die ganzen Zahlen erstreckt werden müssen und es ergäbe sich die Proportion: alle Zahlen sind nur Teile einer ganzen Zahl — — — alle Räume bez. Zeiten sind nur Teile eines Raumes bez. einer Zeit. Aus guten Gründen kann aber Leibniz eine Zahl aller Zahlen als enthaltende Einheit, als durch keine Pluralitas zum Teil werdendes Ganzes nicht einräumen, wie wir noch sehen werden; im Gegenteil statuiert er als Zahl aller Zahlen die „Einheit", die er „nombre primitif" nennt, aber diese doch auch nur im logischen Aufbausinne des Einfachen, nicht im Sinne einer kleinsten Zahl, die ihm ebenso ein Selbstwiderspruch bedeutet, wie die Zahl aller Zahlen, da diese den Selbstwiderspruch einer gröfsten Zahl einschliefst.

Hieran ist zu ermessen, warum Kant gegen Kaestner, den scharfsinnigen und gelehrten Verfechter eines reineren Leibnizianismus als es der Wolf-Baumgartensche war, in seinem Aufsatz (D.-K.) die „unendlich gegebene Gröfse" Raum und Zeit ungleich ausführlicher und klarer, als die Ästhetik hierin ist, doch im selben Sinne aufrecht erhält und den fundamentalen Unterschied der Omnitudo-Particularitas von der Omnitudo-Pluralitas am Gegensatz von Raum und Zeit einerseits und Zahl andererseits durchführt. Hier liegt Kants eigentümliche Entdeckung, die er — ob nun bewufst oder unbewufst — am glücklichsten gegen die Leibnizische Position Kaestners formuliert, welche für Raum und Zeit lediglich das potentielle Unendliche behauptet.

Wundersamerweise hat Leibniz zu dieser Kantischen Betrachtungsart einen vereinzelten Ansatz gemacht, dessen Schlufs zugleich zeigt, dafs die Behandelung des „Ganzen“ für Leibniz wesentlich logisch-arithmetischer, also diskursiver und nicht auch intuitiver Natur ist. Von dem Colloquium mit Eckhard in Anwesenheit des Abts Molanus am 5. April 1677, also rund ein Jahrzehnt vor dem ersten Niederschlag seiner selbständigen Philosophie, dem Discours de metaphysique, berichtet er von sich, Folgendes vertreten zu haben: „Ego: distinguere me inter heterogenea et homogenea. In heterogeneis ex. gr. numeris finitum non esse negationem infiniti. Nam numerus aliquis finitus constituitur, non abscindendo eum a toto aggregato infinitarum unitatum, sed formando eum ex aggregato unitatum finitarum. Secus est in spatio seu extensione, nam spatium totum est unum homogeneum, et demonstrari potest, ipsum non finiri, cum per omnia sibi similes sint ejus partes, impossibile est, inveniri rationem, cur alicubi finiatur. Idem est de Motu celerrimo. Etsi motus sint inter se homogenei, tamen non constituunt unum totum (G. I. 214).“

Aus diesem Zusammenhang geht hervor, dafs der Begriff des „unum totum“ dem Kantischen Begriff des Compositum ähnlich ist, er also immer Endlichkeit, Abzählberkeit seiner ihn erbauenden Teile einschliefst. Nicht also Totum im Kantischen Sinne, sondern Totalitas ist er zu nennen. Die schon oben beiläufig erwähnte Definition der Zahl in der Ars combinatoria bestätigt diese Beziehung durch den Gebrauch von Totalitas: „Abstractum ab uno est Unitas, ipsumque totum abstractum ex unitatibus seu totalitas dicitur Numerus (G. IV. 35).“ Zugleich ist hier anzumerken, dafs die Kantischen Kategorien der Quantität wie Raum und Zeit gleicherweise conceptus abstrahentes sind; die Leibnizschen Begriffe — insofern er seiner Frühschrift treu geblieben ist — aber sind „abgezogene“, nicht „absehende“ Begriffe. Zuletzt sind es für Leibniz die Individua, die einzig und allein Realität haben; dafs von hier aus eigentlich alle Zahlerzeugung nur scheinbare Addition, nämlich „Und“ —, nicht „+“-Addition ist, wurde schon angedeutet. Es ist nun bezeichnend, die erste schärfere Scheidung der logischen und arithmetischen Addition bei Johann Schultz, „dem bewährten Ausleger“ Kants, zu

finden, der ganz folgerichtig die nominalistische Auslegung bekämpft, die Reimarus dem Satz: 7 + 5 = 12 durch die Veränderung: 7 + 5 heifst 12 gibt (vergl. Johann Schultz, Prüfung der Kantischen Critik der reinen Vernunft, I, 229). Allerdings gehört es zu den Überraschungen, darin die Nouveaux Essais nicht arm sind, dafs Leibniz eine auf den Verstand gleichsam abbildbare Welt der konkreten Vielheit, der „res numeratae," ablehnt, da es dann „deux multitudes" geben würde: nämlich eine abstrakte der Zahl und eine konkrete der gezählten Dinge. Hier fährt Leibniz so fort: „On peut dire de même qu'il ne faut point s'imaginer deux étendues l'une abstraite, de l'espace, l'autre concrete, du corps, le concret n'estant tel que par l'abstrait (G. V. 115)."

Hätte Kant die Nouveaux Essais wirklich kennen gelernt, was nicht vor 1765 möglich ist, so hätte er sie gerade damals mit dem gröfsten Interesse gelesen — und welches Gedächtnis Kant besitzt, wenn ihn etwas lebhaft beschäftigt, zeigt die Widerlegung des Lambertschen Einwurfes wider die Idealität der Zeit in der Critik. Weder die Dissertation noch die Critik lassen auch nur die geringsten Spuren einer oberflächlichen Kenntnis blicken. Im Gegenteil gerade der Schein, als wäre der Raum vom Körper abstrahiert, also der Scheincharakter des Raumes als eines „conceptus abstractus" bedeutet Kant in der Dissertation ein „circulus vitiosus" (II, 401) und der Vorwurf gilt dem „Leibnizius et asseclae" (II, 400). Dafs derselbe Vorwurf gegen das „Leibniz-Wolfische Lehrgebäude" in der Critik mannigfach auftaucht, ist bekannt. Aber hat Kant nicht doch vielleicht nach 1781 die Nouveaux Essais studiert? Die Streitschrift gegen Eberhard, die 9 Jahre später herauskommt, gibt eine eindeutige Antwort. In rhetorisch eindringender Wiederholung und sachlicher Steigerung setzt in der Streitschrift die „Apologie" Leibnizens mit einer dreifachen „Frage" an: „Ist es wohl glaublich, dafs Leibniz . . ." (VIII, 247); „Ist es wohl zu glauben, dafs Leibniz . . ." (VIII, 248): „Ist es möglich zu glauben, dafs Leibniz . . . ." (VIII, 249). Auch hier wieder bringt Kant den Einwurf gegen Eberhard, dafs die konkrete Zeit die abstrakte voraussetzt, es also ein Zirkel sei, diese aus jener herzuleiten (vergl. XI. 45).

Gesetzt also, Kant hätte sich auch nur dunkel an die obige Stelle der Nouveaux Essais erinnert, so würde er es sich zumal in diesem bei ihm einzigen Zustande persönlicher Erregtheit gegen Eberhard nicht entgehen lassen haben, den gegen ihn heraufbeschworenen Geist Leibnizens auch buchstäblich gegen seine „ihn verfälschende Nachbeter" auftreten zu lassen. Denn dafs Kant zitieren will, zeigen seine doppelten Hinweise auf den Göttinger Hissmann, der „Leibnizius" von seinen „asseclae" wohl unterscheidet. Indem daher Kant die oberflächliche Bekanntschaft Eberhards mit dem von ihm zitierten Borelli erweist oder auf Hissmanns Aufsatz im Teutschen Merkur 1777 verweist, der Leibniz gegen den Verdacht eines blofs übernommenen Begriffes von „Angeboren" reinigt, so zeigt Kant damit, wieviel er auf genaues Hinsehen dessen gibt, was in einer Philosophie gemeint ist, zeigt aber durch den letzten Hinweis auf Hissmann, dafs er, da er kein genauer Kenner der Quellen ist, über Leibniz nur seine ernsten Gegenmutmafsungen äufsern darf. So viel über die vielverhandelte Wahrscheinlichkeit einer Kantischen Lektüre der Nouveaux Essais, die sich auch von dieser Seite nicht halten lassen will. Dagegen ist es wichtig, dafs Kant solche Leibnizianer wie Kaestner und Hissmann eben so gelesen wie geschätzt hat.

Wir kehren zu unserer Erörterung des Leibnizischen Totum zurück. Für Leibniz ist folgender „identische", nur durch Betonungswechsel als Aussagegehalt verständliche Satz Axiom: „ce qui n'est pas veritablement un estre, n'est pas non plus veritablement un estre." (G. II. 97). Ich kann also nur von „estres" sprechen, wenn das „estre" gibt: „le pluriel suppose le singulier" (G. II. 97). Dieser Primat der „Einsheit" vor der Vielheit erstreckt seinen Einflufs auch über die Werteinordnung des Totum. Reichlich nominalistisch mutet die Fassung der Ars combinatoria an: „Conceptus partium est, ut sint Entia plura, de quibus omnibus si quid intelligi potest quoniam semper omnes nominare vel incommodum vel impossibile est, excogitatur unum nomen, quod in ratiocinationem pro omnibus partibus adhibitum compendii sermonis causa, appellatur Totum" (G. IV. 32). Mufs schon Kant der unendlichen Vielheit im Hinblick auf die Quantitas allen An-

spruch auf den Charakter des Ganzen im Sinne des hier einzig und allein in Betracht kommenden Compositum = Totalitas absprechen, so fällt für Leibniz dieser Anspruch ebenfalls gänzlich dahin. Dies zeigt in klassischer Weise der gesamte Briefaustausch mit Johann Bernoulli, der die Existenz des unendlichsten Gliedes vertritt (vergl. M. III. 499 ff). Der Schlufs Bernoullis, der diese Behauptung rechtfertigt, ist dieser: wenn 10 Glieder existieren, so das 10te, wenn 100 das 100te, wenn 1000 das 1000te, wenn also unendlich viele, das unendlichste (infinitesimale) Glied (B. an L. 7 Januar 1699). Leibniz erwidert darauf Bernoulli, dafs diese Argumentation zunächst den Begriff einer Zahl einschliefst, die ein „Numerus maximus omnium numerorum“ (M. III. 566) ist, dafs der Begriff der gröfsten Zahl aber einen Widerspruch einschliefst. Von dieser Zahl — soll sie als Zahl auch nur gedacht werden können — mufs ausgesagt werden können, sie sei ein „unum totum“, sonst wäre sie eben nicht Zahl. Der Grund also, warum der Begriff „Numerus maximus omnium numerorum“ einen Widerspruch einschliefst, ist dieser: als Zahl mufs er ein Begrenztes, ein „totum“ sein, als Maximum jede Zahl als Teil in ihn hineinfallen. Allein um die „Einheit“ vermehrt würde — was mühelos gedacht werden kann, da wir es mit einer Zahl zu tun haben — das angebliche absolute Maximum zum Teil einer neuen Zahl werden. Daher sieht sich Leibniz gezwungen, vom Begriff der „multitudo infinita“ den Begriff des „unum totum“ und damit der Zahl abzuhalten, ohne allerdings eine alogische Einheit auszufinden, wie Kant, der in seinem Begriff des „Totum“ ein paradoxienfreies unendliches Ganzes beschafft.

In diesem Sinne schliefst er — den positiven Grund seiner Ablehnung der Bernoullischen Argumentation enthüllend — die Debatte mit diesen Worten: „Concedo multitudinem infinitam, sed haec multitudo non facit numerum seu unum totum; nec aliud significat, quam plures esse terminos, quam numero designari possint, prorsus quemadmodum datur multitudo seu complexus omnium numerorum; sed haec multitudo non est numerus nec unum totum“ (M. III. 575).[1])

[1]) Giordano Bruno schliefst gerade aus dem Nicht-Zahlcharakter der unendlichen Vielheit auf den „Zusammenfall“ mit der Einheit: „come

In einem Brief an Bernoulli vom Jahre 1698 kommt Leibniz nun auf den von de Volder behaupteten schon von Gregor von St. Vincent bemerkten Satz, der das Unendliche von dem Grundsatz: das Ganze ist gröſser als der Teil ausgenommen wissen will, zu sprechen. Er geht darauf folgendermaſsen ein: „Sed mihi videtur, alterutrum dicendum, vel infinitum revera non esse unum totum, vel infinitum, si totum sit, et tamen non est major sua parte, esse aliquid absurdum. Sane ante multos annos demonstravi, numerum seu multitudinem omnium numerum contradictionem implicare, si ut unum totum sumatur (M. III. 535).“ Der Beweis, den vor vielen Jahren für die Unmöglichkeit der Zahl aller Zahlen geführt zu haben Leibniz sich hier erinnert, möchte vielleicht folgender gewesen sein, der sich in einem nach Gerhardt wohl für Malebranche bestimmten, jedoch nicht abgeschickten Briefentwurf findet: „numerus maximus idem est cum numero omnium unitatum. Numerus autem omnium unitatum idem est cum numero omnium numerorum (nam quaelibet unitas addita prioribus novum semper numerum facit). Numerus autem omnium numerorum implicat, quod sic ostendo: Cuilibet numero datur respondens numerus par qui est ipsius duplus. Ergo numerus numerorum omnium non est major numero numerorum parium, id est totum non est majus parte (G. I. 338).“ (vgl. G. II. 314 Anm.)

Dieser auf die Vermehrbarkeit jeder Zahl und damit auf die Hineinnahme jeder Omnitudo collectiva = Totalitas in eine gegen das Ganze gleichgültige Pluralitas gegründete Beweis zeigt auf das deutlichste, daſs der Leibnizische Begriff des Totum dasselbe meint wie der Kantische des Compositum. Der Kantischen Dabilität des Compositum entspricht die Leibnizische zahlenmäſsige Angebbarkeit, also Assignabilität (siehe dazu weiter unten die in Betracht kommende Leibnizstelle) des „unum totum.“ Hinter dieser Gebbarkeit = Angeblichkeit steht der Bezug: Omnitudo-Pluralitas: die Mehrheit schlieſst die Vermehrbarkeit ein. Es gilt hier also schlechthin der von Kant gelegentlich notierte, laconische Satz: „Omne assignabile omni assignabili maius minus“ (vgl. G. II. 314 mit XI. 52/53).

---

la infinita moltitudine, per non esser numero, coincide con la unità“ (W. W. I, 207).

Diese Argumentation Leibnizens gegen die unendliche Zahl müfste Kant also unterschreiben können: dies erhärtet unwiderleglich seine Ablehnung des „Numerus infinitus“ in der Dissertation und des absoluten Maximum, welches ja nur ein anderes Wort für die Totalitas absoluta ist, in der Critik, nicht zu vergessen den wichtigen Unterschied der Zahl und Menge überhaupt (vergl. zu dem letzten Unterschied: L. Bl. D. 28. 279: „Von der Menge die gröfser ist als alle Zahl“).

Wie steht es dagegen bei Leibniz mit dem von Kant nicht nur als Quantum indefinitum, sondern auch als Quantum infinitum bestimmten Totum Raum und Zeit?

Leibnz sieht Raum und Zeit nach Analogie der Einheit von Brüchen als ins unendliche teilbar an: es liegt also im Grunde auch hier nur die indefinite Vielheit vor, da in der endlosen Reihe der Brüche kein kleinstes Glied zu denken ist; denn gäbe es ein kleinstes Element (dernier element), so wäre eine aus diesen erbaute Einheit ein unendliches Aggregat, ein „unum totum“, welches doch nur endlich sein kann. So schreibt Leibniz an Des Bosses: „Continuum in infinitum divisibile est. Idque in linea recta vel ex eo constat, quod pars ejus est similis toti. Itaque cum totum dividi possit, poterit et pars, et similiter quaevis pars partis. Puncta non sunt partes continui, sed extremitates, nec magis minima datur pars lineae, quam minima fractio Unitatis (G. II. 300).“ Immer wieder begegnet uns die Analogiebetrachtung mit dem Bruch: es ist offenbar, der Begriff des „Totum prius parte“ kann keinen Gegenhalt gegen den des „unum totum“ bilden, weil jegliche beliebige Teilsetzung in jenem z. B. $^1/_2$ bereits dieses „unum totum“: 2 benötigt, das diskrete Ganze also übergreifende Bedeutung behält.

Ist es also für den Mathematiker Leibniz selbstverständlich, dafs Raum und Zeit eine Teilung ins unendliche zuläfst, mithin kein Aggregat von Teilen ist, so bedeutet ihm als dem „Intellectuierer der Sinnlichkeit“ die „unendliche gegebene Gröfse Raum und Zeit“ — nimmt man von den Teilen den Ausgangspunkt — als Ganzes nichts anderes als der Inbegriff aller Zahlen als Ganzes: ein „compendium sermonis“ (G. II. 305) (G. IV. 32).

.Leibniz hat für die Welt des Möglichen den Begriff der Quantitas continua zugelassen, für die des Wirklichen die Quan-

titas discreta beansprucht, da aber jene nicht ohne Beitritt dieser erkannt werden kann, so ist der Endlichkeit der Ehrentitel des „unum totum“ zuerkannt, aber im strengen Sinne auch nur der Endlichkeit; die Unendlichkeit in jedem Sinne ist des Titels „vrai tout“ beraubt. Denn das Unendliche, das wie Gott gänzlich teilfrei ist, kann darum nicht „totum“ genannt werden, weil dieses Aggregat von Teilen bedeutet, und ein Unendliches, wie z. B. eine unendliche Reihe ebenfalls nicht, weil es keinen definitiven Abschlufs zuläfst: „Est igitur loquendi compendium, cum unum dicimus, ubi plura sunt quam uno toto assignabili comprehen di possunt, et magnitudinis instar efferimus, quod proprietates non habet ejus“ (G. II. 305). Dem Kantischen Compositum, das jederzeit dabilis ist, (und wir wissen, dafs für Kant dabilis = assignabilis ist) entspricht also das Leibnizische „unum totum assignabile.“ Die Welt als ein Aggregat von Monaden kann daher kein „unum totum“ sein, sobald ihr Unendlichkeit zukommt: „etsi magnitudine infinitus esset mundus, unum totum non esset“ (G. II. 304/305). Und auf der anderen Seite wird das „unum totum“ vom Gottes-Unendlichen abgewehrt: „Interim sentio, proprie loquendo infinitum ex partibus constans neque unum esse neque totum, nec nisi per fictionem mentis concipi ut quantitatem. Solum infinitum impartibile unum est, sed totum non est: id infinitum est Deus“ (G. II. 314, vergl. S. 47 der Darstellung). Auf diesen so verstandenen Gott der christlichen Tradition bezogen und doch mit fast unmerklicher Wendung zu Raum und Zeit gekehrt wird der Begriff des „vrai infini“ stabiliert: „Le vrai infini à la rigueur n'est que dans l'absolu, qui est anterieur à toute composition, et n'est point formé par l'addition des parties“ (Nouveaux Essais: G. V. 144). Und auf die Worte des Sprechers für Locke: „Par la même raison nous n'avons donc point d'idée positive d'une durée infinie ou de l'eternité non plus que l'immensité.“ antwortet Leibniz: „Je crois que nous avons l'idée sera vraye, qourveu, qu' on n'y concoive point comme un tout infini, mais comme un absolu ou attribut sans bornes pui se trouve à l'égard de l'Eternité, dans la necessité de l'existence de Dieu, sans y dépendre les parties et sans qu'on en forme la notion par une addition du temps. On voit encor par là, comme j'ay dit déja, que l'origine de la

notion de l'infini vient de la même source que celle des verités necessaires" (G. V. 146).

Wenn es nach der letzten Äufserung scheinen könnte, als nähere sich Leibniz hier der Kantischen Auffassung vom Totum Raum und Zeit, so zeigt ein genaueres Hinsehen wieder die Verschiedenheit beider Anschauungen um so deutlicher.

In der Critik erklärt Kant es nachdrücklich für eine „leere Subtilität", bei einer Verlängerung einer geraden Linie ins Unendliche die Unterscheidung des Progressus in indefinitum von dem in infinitum für passend zu erachten; denn da hier vom Ins-Unendliche Gröfser-Machen-Können die Rede ist, so kommt nur der zweite Begriff in Betracht (vgl. 539). In dem Aufsatz gegen Kaestner heifst es im selben Sinne: „Dafs eine Linie ins Unendliche fortgezogen werden kann, wie der Geometer sagt, heifst so viel als der Raum, in welchem ich die Linie beschreibe, ist gröfser als eine Linie, die ich in ihm beschreiben mag; und so gründet der Geometer die Möglichkeit seiner Aufgabe, einen Raum (deren es viele gibt) ins Unendliche zu vergröfsern, auf der ursprünglichen Vorstellung eines einigen, unendlichen, subjectiv gegebenen Raumens." Kant illustriert daselbst an der geraden Linie im Gegensatz zur Zahl das zpezifische konstante Teil-Ganzesverhältnis des Raumes, welches durch das Begriffspaar: Omnitudo-Particularitas gekennzeichnet ist. Nun sahen wir bereits oben, wie Leibniz dem relativen Wechselverhältnis vom Omnitudo-Pluralitas bei der Widerlegung des „Numerus omnium numerorum" gerecht wird, indem er die Vermehrbarkeit jeder Zahl in Anschlag bringt. In der Tat würde für die Zahl das unvertauschbare Verhältnis: Omnitudo-Particularitas gelten, jede Zahl also Teil einer einzigen Zahl z. B. „z" sein, so müfste bewiesen werden, dafs eine Zahl $Z = z + 1$ einen Widerspruch einschlösse; da dies nicht der Fall ist, so gilt für die Zahl lediglich das Wechselverhältnis von Omnitudo-Pluralitas. Nun entspricht es nur der Leibnizischen Parallelbehandelung von Raum und Zahl, wenn die unendliche Zahl der unendlichen Linie gleichgestellt wird und da jene widersinnig ist, auch diese dafür erklärt wird. Dagegen dafs die unendliche Gerade als Compositum nicht gebbar ist, kann und darf Kant von seinem

Standpunkt nichts einwenden, wohl aber dafs diese Betrachtungsweise der Linie die primäre[1]) geschweige die erschöpfende ist. Abgesehen von dem frühen vereinzelten und keineswegs reinlichen Ansatz weifs Leibniz nichts von der Kantischen Einsicht: „Man kann sich nur Räume gedenken, insofern man aus dem allgemeinen Raume etwas ausschneidet" (R. 348).

Die folgenden Belege zeigen dies deutlich: „Mais il n'y a point de nombre infini ny de ligne ou autre quantité infinie, si on les prend pour des veritables Touts, comme il est aisé de demonstrer. Les écoles ont voulu ou dû dire cela, en admettant un infini, syncategorematique, comme elles parlent, et non pas l'infini categorematique" (G. V. 144). Der Dialog, in dem Leibniz sich mit Malebranche auseinandersetzt, berührt mehrfach diese: „On doutera cependant avec raison, si nous avons une idée d'un tout infini, ou d'un infini composé de parties; car un composé ne sauroit être un absolu. On dira que concevons bien, par exemple, que toute ligne droite peut être prolongée, ou bien qu'il y a tousjours une ligne droite plus grand que la donée; ((diese letzte Bemerkung ist ein gutes Zeugnis für die Entdeckung Kants; das Phänomen der unendlichen Linie treibt Leibniz zu einer Beschreibung, die das Teil-Ganzverhältnis: Omnitudo-Particularitas implicite enthält)) mais cependant nous n'avons point d'idée d'une ligne droite infinie, ou qui soit plus grande que toutes les autres qu'on peut assigner" (G. VI. 592). Sodann: „.... quoyque nous en puissions conclure qu'il n'y a point de dernier tout infini, il ne s'ensuit pas encor que nous voyons un tout infini. Il n'y a point de ligne droite infine, mais toute ligne droite peut tousjours être prolongée ou surpassé par une autre plus grande" (G. VI. 593). Die „Théodicée" behauptet: „Tout nombre est fini et assignable, toute ligne l'est de même" (G. VI 90).

---

[1]) So erläutert Kant die „extensive Gröfse" an der geraden Linie, weil es sich dabei um einen bestimmten Raum, um eine endliche Gröfse handelt: vergleiche dazu 203, wo dreimal der Ausdruck „bestimmt" auftritt und 206, wo von der „Synthesis der Räume und Zeiten" die Rede ist. „Denn einen bestimmten Raum können wir uns nicht anders vorstellen, als indem wir ihn ziehen, d. i. einen Raum zu dem anderen hinzuthun, und ebenso ist es mit der Zeit bewandt" (Hartenstein, VIII, 532). Der Zusammenhang mit D—K ist offenbar: abgeleiteter Raum.

Endlich sei auch der prägnanten Bemerkung an Des Bosses gedacht: „Sed sciendum, revera aggregatum infinitum neque esse unum totum, aut magnitudine praeditum, neque numero constare. Accurateque loquendo, loco numeri infiniti dicendum est, plura adesse, quam numero ullo exprimi possint: aut loco lineae Rectae infinitae, productam esse rectam ultra quamvis magnitudinem, quae assignari potest, ita ut semper major et major recta adsit. De essentia numeri, lineae et cujuscunque Totius est, esse terminatum"[1]) (G. II. 304; vgl. noch G. VII. 468).

Es liegt im Wesen der Leibnizischen Grundhaltung begründet, dafs der Raum von ihm zwar für „unendlich" angesehen wird, der Charakter des Totum im Leibnizischen, des Compositum im Kantischen Sinne ihm aber abgesprochen wird. Offenbar ist hier das Resultat das umgekehrte wie bei der unendlichen Zahl; denn diese ist ihres Zahlcharakters wegen „unum totum" und stellt sich damit als endlich heraus. So antwortet Leibniz dem Sprecher Lockes, Philalèthe, auf den voreiligen Schlufs von der Unmöglichkeit einer unendlichen Zahl auf die Unmöglichkeit der Unendlichkeit des Raumes, der so formuliert ist: „Nous n'avons pas l'idée d'un espace infini, et rien n'est plus sensible que l'absurdité d'une idée actuelle d'un nombre infini" (G. V. 146) mit den Worten: „Je suis du même avis. Mais ce n'est pas parcequ'on ne sauroit avoir l'idée de l'infini, mais parcequ'un infini ne sauroit estre un vrai tout" (G. V. 146). Kurz vorher heifst es in gleichem Sinn: „Mais on se trompe en voulant s'imaginer un espace absolu qui soit un tout infini composé de parties, il n'y a rien de tel, c'est une notion qui implique contradiction" (G. V. 145).

Halten wir dagegen Kants Behauptung: „Sowohl der Raum als die Zeit machen ein jeder ein absolutes Gantze aus, mithin kommt ihnen Unendlichkeit zu" (Üb. XXI. 539), so ist dieser Satz nicht etwa die Umkehrung der Leibnizischen Folgerung: „unendlich, also kein wahres Ganze", sondern eine „Entdeckung", für die es der Leibnizischen Philosophie an Ausdrücken gebricht, weil ihr die Begriffe dafür fehlen. Über der Alternative: aus Teilen bestehendes Etwas — ohne Teile

---

[1]) Im Einklang damit heifst bei Wolff: „Linea . . . recta infinita impossibilis" (Ontologia, pag. 598 § 797).

bestehendes Etwas geht ihr eine dritte Möglichkeit nicht ein: die Teile ermöglichendes Etwas = Totum in Kants Sinne. Das „totum prius parte“ der Einheit von Brüchen kann hier nicht helfen; denn die Teile sind diesfalls zwar erst in dem Ganzen, aber nicht durch das Ganze allein schon möglich. Leibniz hat daher recht, wenn er die Einheit der Brüche nicht dem „absoluten Ganzen“ zurechnet und den Raum und die Zeit lieber als „schlechtes Unendliches“ traktiert, als ihn durch eine noch weiter getriebene Analogie mit der Einheit der Brüche zu verendlichen (was zu oben angedeuteter Paradoxie führen würde). Kant seinerseits ist darin mit Leibniz einer Meinung, dafs der Raum und die Zeit nicht kollektiv unendlich sein könne, also nicht in den Selbstwiderspruch einer Quantitas infinita = Totalitas absoluta hineingezogen werden dürfe. Wenn Raum und Zeit ursprünglich kein Compositum ist, ihre Unendlichkeit jedoch unbezweifelbar bleibt, so ist der Grund hierfür ihre Eigenschaft als Totum.

Dafs die Leibnizische Tradition übrigens ebenfalls nicht „die unendliche gegebene Gröfse“ Raum und Zeit unterzubringen vermag, zeigt der Einwurf Eberhards gegen die Behauptung Kants, dafs die einzelnen Räume nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes sind: „Denn Teile beziehen sich auf ein Ganzes und kein unendliches Aggregat kann ein Ganzes sein“ (Philosophisches Magazin II, 2, 86). Wie unleibnizisch zunächst der Ausdruck „unendliches Aggregat“ ist, leuchtet nach dem Obigen von selbst ein. Gegen den Einwand selbst bemerkt treffend Johann Schultz: „Dieser Einwurf trifft zuerst unsern Weltweisen nicht. Nirgends lehrt dieser, dafs der durch unser Vorstellungsvermögen uns ursprünglich als einig und unendlich gegebene Raum ein unendliches Aggregat von Räumen sei“ (a. a. O. § 72, pag. 196—197).

Das „wahrhafte“ Ganze, „veritable Tout“, ist für Leibniz das Abzählbare, Angebbare, Zusammengesetzte, das also, was Kant zweckmäfsig Compositum nennt. So lange Kant an der Erkenntnis einer noumenalen Welt festhält, mufs ihm ebenfalls das Compositum das „wahre“ Ganze bedeuten. Seitdem ihm aber sein neuer Erkenntnisbegriff das Compositum oder besser alle beliebigen Composita im Totum des Raumes und der Zeit eingebettet zeigt, diese aber „die einzigen Gründe der Syn-

thesis" sind, mufs dem Totum zumindest eine gleichwertige Bedeutung zufliefsen. Es ist aber ein grofser Beweis der Treue — um nicht zu sagen — Hartnäckigkeit des Kantischen Denkens, wenn die frühere Werteinseitigkeit in der Zuordnung von „subjektiv" und „objektiv" beibehalten wird, dem Compositum die Objektivität, dem Totum die Subjektivität zukommt. Dieses Hineinnehmen der früheren Ansicht in die neue will aber deshalb wenig besagen, weil der Durchdringungsbegriff der Erkenntnis in seiner gerechten Gleichgültigkeit gegen eines der Erkentnisstücke diesen Atavismus wieder unschädlich macht.

Wenn der „kopernikanischen Tat" des Kantischen Systems gedacht wird, so ergeht man sich gemeinhin mit Abscheu oder Bewunderung in dem Gedanken, dafs durch Kant zum ersten Mal mit aller Schroffheit die Welt des „naiven Gegenüber" beraubt und gänzlich in ein formendes Subjekt hineingenommen sei. Allein — wenn auch hier ganz von dem Nachweis abzusehen ist, dafs dieser Kant dem durch Fichte gesehenen oder sichtbaren angeglichen wird — eines wird hierbei nicht in dem Vordergrund des Interesses belassen, den es doch verdient: die Frage nämlich nach der Beschaffenheit solcher von wo immer her kommenden Formung. Ersichtlich war es nun die durch die Durchdringung von Totum und Compositum in besonderer Weise und hervorragendem Mafse sich bewahrheitende Doppelseitigkeit des Kantischen Erkenntnisbegriffes, den nach dieser Richtung hin zu analysieren sich vorliegende Arbeit hat angelegen sein lassen. Diese Doppelseitigkeit des Kantischen Erkenntnisbegriffes gestattet — wie wir im besonderen sahen — weder ein Nebeneinander von verschiedenen Erkenntnisarten noch ein Übereinander von verschiedenwertigen Erkenntnisstufen noch schränkt sie — kraft dieser Vollseitigkeit — „Erkenntnis" weder auf blofs rationale noch blofs irrationale Formung ein. Kant ist sich der unabweisbaren Bedeutung seines neuen Erkenntnisbegriffes bewufst: er hält eine Abgrenzung gegen die Meisterdenker der Vergangenheit, gegen Plato und Leibniz, für nötig und tritt damit in den Kreis dieser Grofsen ein. Und wirklich in der Kantischen Philosophie zum ersten Mal ist in aller Tiefe das Sich-Gegeneinander-Ausspielen von Verstand und Sinnlichkeit zur Ruhe

gekommen, da die Sinnlichkeit apriorische Macht und der Verstand sinnliche Bedingung erhält: einer begriffsstolzen Vorwelt wie einer begriffsüberschwenglichen Nachwelt ist in dieser „Apologie" des irrationalen Apriori eine warnende Mitte bereitet.

Denn allen den Haltungen, die noch vor ihrer eigentlichen Sonderstellung insgeheim die Unverträglichkeit des Rationalen mit dem Irrationalen behaupten, die daher als Rationalisten das Irrationale als Irrationalisten das Rationale in sein Gegenüber „aufzulösen" unternehmen, da ihnen dieses jeweilige Gegenüber als ein bedrohliches und im Wesen nicht nötiges erscheint, — allen diesen ins unendliche variierbaren Haltungen einschliefslich derjenigen, die zwar zu einem gerechten Dualismus beider Sphären hindrängt, diese Gegenseitigkeit aber noch immer als Verdrängung und nicht Durchdringung sieht, steht die Kantische Erkenntnislehre gegenüber als die schlicht ergriffene, tief gegliederte Idee einer Durchdringung von Rationalem und Irrationalem, eine Idee freilich, die dadurch keinen Abbruch erleidet, wenn von ihrer Ausführung im einzelnen gestanden würde, dafs „darin manches kann gefehlt sein und besser werden."

Zusammenfassendes Nachwort.

Kants Wort über das Mifsverhältnis von Einzelklarheit zu Gesamtdeutlichkeit eines Buches trifft auch auf vorliegende Arbeit zu. Zwar: der schulgerechte Kant verlangt eine schulgerechte Deutung und irgend ein „kurzer Sinn“ der „langen Rede“ seiner Philosophie mufs mit Recht Verdacht erregen. Allein — ein so mit Zitaten durchsetzter Vortrag, wie dieser es ist, nimmt die Aufmerksamkeit nur zu leicht für das Einzelwerk gefangen. Hier ist also eine schematische Übersicht von Nutzen, freilich nur sobald und solange sie einem gesättigten Anblick der Sache entspringt. Dann kann auch das Verstärken zarterer Umrisse und das Weglassen intimerer Übergänge nicht mehr schaden: der Hintergrund der ausführlichen Abwandlung bleibt gegenwärtig.

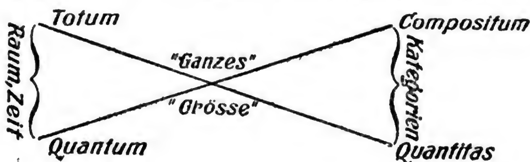
Nur unter diesem Vorbehalt will folgendes Nachwort verstanden sein[1]).

1. Das Denken der philosophischen Begriffe (Grundbegriffe) ist analytisch, die philosophischen Begriffe sind also „tota analytica“. Das Ganze ist aus den Merkmalen nicht zu komponieren, da diese nur mit ihm gegeben werden und ihre „Vollständigkeit nicht apodictisch“ gemacht werden kann (4, 123—125).
2. Also werden diese Begriffe uns „gegeben“, ohne dafs sie von uns „gegeben“ d. i. „gemacht“, „erzeugt“, „synthetisiert“ werden könnten (80, 81, 102, 103).

[1]) Die in Klammern zugefügten Zahlen bezeichnen die Seiten des Textes, auf denen sich die eingehende Behandlung des thesenhaft Behaupteten findet. Die eingereihten Schemata werden nicht ganz unwillkommen sein.

3. Ersichtlich ist also die Kantische Methode der „Exposition" im Sinne der Methodenlehre der Critik durch das Betonen eines solchen Totumbegriffes erst verständlich.
4. Eine „Stelle in irgendeinem System" können so verstandene philosophische Begriffe nur haben, wenn ein Plan, eine Idee des Ganzen, ein „Aufriſs", kurz: wenn System möglich ist.
5. Der „Dogmatismus" ist unsystematisch (= rhapsodisch; gegen Aristoteles und Hume) (15, 16, 11, 12, 124).
6. Der Kritizismus ist systematisch (15, 16).
7. Die systematische Methode, also die kritische, heiſst architektonisch (11—24).
8. Die Methode der Philosophie ist „architektonisch d. i. aus Prinzipien" : „vom Ganzen zum Teil" (11—24).
9. Die Reihe der philosophischen Grundbegriffe muſs „auszählbar" sein: zu dieser „Vollständigkeit" ist Philosophie als „Grundwissenschaft" „verbunden" (11—16).
10. Alles philosophische Abstrahieren ist nur ein „Absehen" von einem gerade zu vorliegendem Zwecke nicht brauchbaren System- oder Begriffsanteil, nicht aber ein „Extrahieren" eines für sich Seienden (21. Anm.).
11. Also benötigt Kants Theorie einer Philosophie überhaupt denjenigen Begriff des Ganzen, unter dessen Voraussetzung erst Absonderung, Vorzählung, Vollständigkeit möglich ist.
12. Die Grundidee der theoretischen Philosophie Kants im engeren Sinne ist der Begriff der Erkenntnis (nicht der der Wissenschaft (Neu-Kant), noch der der Erfahrung (Positivismus) (16—24).
13. Die „Dissertation" behauptet noch Erkenntnisarten, die zugleich Erkenntnisstufen bedeuten, da die eine nicht ohne die andere, die andere aber ohne die eine auskommt (17—19).
14. Die Critik behauptet die Einzigkeit der Erkenntnis: die früheren Arten und Stufen sind nunmehr zu „Erkenntnisstücken" geworden, die wegen ihrer Heterogeneität von einander unableitbar sind und in allen anderen Begriffen bereits mitgedacht werden (19—24).

15. Den Erweis hierfür liefert die Ursprungsbetrachtung der Erkenntnis (20).
16. Den Erweis einer nach Art und Maß zu bestimmenden Anteilnahme der Erkenntnisstücke an der Erkenntnis liefert die Gültigkeitsbetrachtung der Erkenntnis (20—24).
17. Die Kantische Ablehnung einer Arten- und Stufentheorie der Erkenntnis ist durch den Erweis eines durchgehenden Zusammenseins der Erkenntnisstücke fundiert; die Einzigkeitstheorie der Erkenntnisse ist ermöglicht durch eine Durchdringungstheorie der Erkenntnisstücke (20—24).
18. Die Irrtümlichkeit der Art-Stufentheorien der Erkenntnis kann also an einer Verdrängungstheorie der Erkenntnisstücke durchschaut werden: so hat Locke den Verstand sensifiziert, Leibniz die Sinnlichkeit intellektuiert.
19. Die Kantische Raum-Zeitlehre wird in ihrem Gesamtbezuge erst verständlich, wenn man sie in ihrer positiven Seite (Ästhetik, Analytik) als für die Durchdringungstheorie, in ihrer negativen Seite (Dialektik) als für die Widerlegung der Verdrängungstheorie, unentbehrlich betrachtet (28—122).
20. Der Grund für die prinzipielle Aufteilung aller apriorischen Erkenntnisstücke in Verstand und Sinnlichkeit liegt in einer unaufhebbaren Zweiheit von Ganzes-Begriffen, die Kant in der Critik durch die Termini Totum (Sinnlichkeit, Raum, Zeit) Compositum (Verstand: Kategorien belegt. Jenes macht seine Teile erst möglich, dieses wird durch sie ermöglicht (43—94).
21. Der für die Sinnlichkeit wie für den Verstand (in den Kategorien der Quantität) gleicherweise beanspruchte deutsche Ausdruck: „Größe“ ist damit ebenfalls einer Aufteilung unterworfen. Raum, Zeit: Quantum; Kategorien: Quantitas. Wir erhalten also folgendes Schema:



22. Die traditionelle Entgegensetzung von Quantum continuum und Quantum discretum fällt in die Aufteilung von Quantum und Quantitas, ohne sie jedoch auszufüllen, ebenfalls das überkommene Begriffspaar: intensive und extensive Größe. Im Schema (28—42):

„Gröfse“

Quantum		Quantitas
continuum		discreta
intensive	Gröfse	extensive

23. Die Kontinuität von Raum und Zeit: jeder Teil des Raumes ist Raum, jeder Teil der Zeit ist Zeit, setzt voraus, daß jeder vorkommende Raum (bez. Zeit) immer nur Teil des Einen Raumes und der Einen Zeit ist während die Diskretheit der Zahl es verbietet jede Zahl, als Teil einer einzigen anzusehen. Das Begriffspaar: „Omnitudo-Multitudo“ unterliegt also auch der fundamentalen Aufteilung. Im Schema (51, 74, 137, 141, 58—106):

Omnitudo-Multitudo

Omnitudo-Particularitas	Omnitudo-Pluralitas
Quantum infinitum	Quantitas finita
Quantum originarium	„abgeleitete Gröfse“
wird nicht durch die	wird durch die

Compositio = Synthesis

gedacht, gedacht,

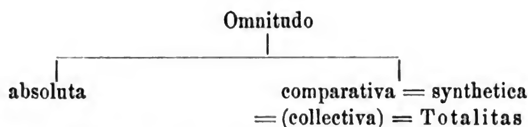
welche erst das blofs schrankenlose

Quantum indefinitum

durch ihre Doppelseitigkeit verstehbar macht.

24. Die Omnitudo des Totum enthält die ja nötige Sonderbestimmung: „zwar absolut, aber unbestimmt“. Die Omnitudo des Compositum ist die Omnitudo comparativa der Dissertation, die Omnitudo synthetica oder collectiva = Totalitas der Critik (61—71).

25. Die Verdrängung der Omnitudo absoluta durch die Totalitas stellt sich im Selbstwiderspruch der Totalitas absoluta dar. Leibnizens Widerlegung des Numerus Numerorum. Im Schema (82—86, 136—141):



Totalitas absoluta: Omnitudo comparativa = Omnitudo absoluta.

26. Der deutsche Ausdruck: „gegeben" wird ebenfalls unter die grundlegende Zweiteilung gebracht (68, 72—77):



27. Raum und Zeit sind also als Quanta infinita „gegeben" im Sinne des „cogitabilis": der Teil ist nur im Ganzen und durch dasselbe denkbar, sie sind nicht „gegeben" im Sinne des „dabilis", da die Quantitas von ihnen als ursprüngliches Merkmal abzuwehren ist. Das „gegebene Unendliche" der Kritik der Urteilskraft ist somit allerdings ein Widerspruch, da die „zusammengefaſste Unendlichkeit" die Dabilität durch die Omnitudo collectiva beansprucht, ohne die damit gegebene Endlichkeit in Anschlag zu bringen (68—71, 120, 121).

28. Im Bereiche des Gebbaren = Angebbaren ist Raum und Zeit daher immer endlich und der endlose Zuwachs an Räumen und Zeiten gibt immer nur wieder endliche Räume und Zeiten. Hier also, wo die Gültigkeitsprüfung der Erkenntnisanteile in Kraft tritt, muſs der dem Verstande unterworfene Raum (bzw. Zeit) die dem Compositum eignende Bestimmung der Endlichkeit zeigen. Vom Standort der Ursprungsbetrachtung der Erkenntnis aus heiſst der der Synthesis unterworfene Raum folgerecht: „abgeleiteter Raum". Die Critik — ebenfalls die Zugehörigkeit des endlichen Raumes zum Raum überhaupt betonend — sagt dafür „formale Anschauung" (95—106).

29. Der „abgeleitete Raum" ist vom Standort der Gültigkeitsbetrachtung der „objektiv gegebene Raum" oder der Raum „als Gegenstand vorgestellt". Denn das synthetische Denken der Kategorien unter Beitritt der Sinnlichkeit ist das Denken der Objekte, ist Erkenntnis; daher

ist der Raum als Gegenstand vorgestellt der Raum der Geometrie (95—106).

30. Überhaupt: das gesamte Erkenntnisgebiet: Mathematik zeigt deutlich die Aufeinanderangewiesenheit von Totum und Kompositum, Quantum und Quantitas; dies wird besonders deutlich an Bruch und Irrationalzahl (107—122).

31. Denn es gilt ganz allgemein: die Kategorien der Quantität sind für sich ebenso „blofse Gedankenformen", wie Raum und Zeit für sich „Formen der Anschauung". Diese werden durch den Verstand „objektiv gemacht", jene werden durch die Sinnlichkeit „realisiert" (10—27).

32. Kants Behauptung also, dafs ihn vor allem die Gültigkeitserwägung beschäftige (gegen Lambert und Tetens sich abgrenzend), nämlich das Problem der „objektiven Realität" bestätigt sich vollkommen an seiner Raum-Zeitlehre (20—23).

33. Sie ist — so aufgefafst — ein wichtiger Beleg für die überragende Bedeutung des „Synthesisschematismus" in Kants Lehre (99, 116).

34. Da so alle Eigentätigkeit des Subjekts auf die Synthesis und nur auf diese entfällt (denn die philosophische Analysis kann nicht spontan sein, weil sie nicht komponiert), so ist die nicht anthropologisch gemeinte Ursprungsbetrachtung keine solche von ursprünglichen Tätigkeiten (Anschauen, Denken), sondern von ursprünglich Gegebenen, unableitbar Begreifbaren: so sind die Kategorien Allgemeinbegriffe (im Sinne der Conceptus abstrahentes), Raum und Zeit „einzelne Vorstellungen" (104, 124—126).

35. Leibniz versucht durch die Analogie des Bruches die eigentümliche Gröfsenstruktur von Raum und Zeit darzutun, Kant glaubt ohne die Zugrundelegung des Totum Raum und Zeit den Bruch nicht „aufklären" zu können (116, 132, 139).

36. Leibniz gibt daher die unendliche Teilbarkeit und endlose Erweiterbarkeit des Raumes und der Zeit zu, ohne das Kantische Totum zu sichten, da er das „vrai tout" im Kompositum erschöpft glaubt (123—146).

37. Es kann aber das Compositum nicht das Totum ersetzen die Zahl aller Zahlen Leibnizens und die Totalitas absoluta Kants stellen die Selbstwidersprüche solcher Surrogate dar (82—85, 137, 138, 141).

38. Kants Erkenntnislehre erweist sich somit als eine Durchdringungstheorie von Rationalem und Irrationalem (146).

Abkürzungen.

Wo nur mit römischen und arabischen Ziffern zitiert wird, z. B. (XVI. III. 490. 2732.), ist das betreffende Zitat in der „Akademieausgabe“ der Kantischen Werke zu finden: die römische Zahl bedeutet den betreffenden Band, beziehungsweise den Unterteil (wie im Beispiel die „III“), die arabische die Seitenzahl, beziehungsweise die laufende Nummer einer Einzelbemerkung (wie im Beispiel die 2732). Wo nur mit arabischer Ziffer zitiert ist, liegt immer die Originalpaginierung der Kritik der reinen Vernunft zu Grunde, die in der Ausgabe von Benno Erdmann benutzt ist. Im Text ist unter Critik immer die Kr. d. r. V. gemeint.

L. Bl. . . . . = Lose Blätter.

R. . . . . . . = Reflexionen, Bd. II.

Üb. . . . . . = Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, hg. von Reicke, Altpreufsische Monatsschrift.

D.-K. . . . . = Kants Aufsatz gegen Kästner, veröffentlicht von Dilthey in A. f. G. d. Philos. III, 79—90.

M.-P. . . . . = Kants Vorlesungen über die Metaphysik, hg. von Pölitz.

G. . . . . . . = Philosophische Leibnizausgabe von Gerhardt.

M. . . . . . . = Mathematische Leibnizausgabe von Gerhardt.

((. . . . .)) = Eigene Einschiebungen in Zitate.

Berichtigungen.

Seite	2, Zeile	13	von oben	lies	*verschlungenen*	statt	verschlungenem.
„	74, „	1	„ unten	„	*S. 52*	statt	19.
„	79, „	7	„ oben	„	*S. 78*	„	45.

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte.

13. Sasao, Kumetaro, Prolegomena zur Bestimmung des Gottesbegriffes bei Kant. 1900. 71 S. ℳ 2,—
14. Spaulding, Edward Gleason, Beiträge zur Kritik des psychophysischen Parallelismus vom Standpunkte der Energetik. 1900. VII, 109 S. ℳ 3,—
15. Markus, D. F., Die Assoziationstheorieen im XVIII. Jahrhundert. 1901. IX, 72 S. ℳ 2,—
16. Wentscher, Else, Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie. 1903. VII, 66 S. ℳ 2,—
17. Quast, Otto, Der Begriff des Belief bei David Hume. 1903. VIII, 125 S. ℳ 3,—
18. Conrat, Friedrich, Hermann von Helmholtz' psychologische Anschauungen. 1904. VI, 278 S. ℳ 6,—
19. Becher, Erich, Der Begriff des Attributes bei Spinoza in seiner Entwicklung und seinen Beziehungen zu den Begriffen der Substanz und des Modus. 1905. 81 S. ℳ 1,60
20. Herbertz, Richard, Die Lehre vom Unbewussten im System von Leibniz. 1905. 68 S. ℳ 2,—
21. Post, Karl, Johannes Müllers philosophische Anschauungen. 1905. 147 S. ℳ 4,—
22. Keussen, Rudolf, Bewusstsein und Erkenntnis bei Descartes. 1906. IX, 95 S. ℳ 2,40
23. Prümers, Walther, Spinozas Religionsbegriff. 1906. 73 S. ℳ 1,80
24. Hadlich, Hermann, Hegels Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie. 1906. VIII, 82 S. ℳ 2,40
25. Becher, Siegfried, Erkenntnistheoretische Untersuchungen zu Stuart Mills Theorie der Kausalität. 1906. 149 S. ℳ 4,—
26. Wildschrey, Joh. Eduard Th., Die Grundlagen einer vollständigen Syllogistik. Mit 1 Tafel. 1907. X, 160 S. ℳ 4,—
27. Volait, Georges, Die Stellung des Alexander von Aphrodisias zur Aristotelischen Schlusslehre. 1907. 103 S. ℳ 2,80
28. Thönes, Adelheid, Die philosophischen Lehren in Leibnizens Théodicée. 1908. 79 S. ℳ 2,—
29. Kurz, August, Ueber Christian Gabriel Fischers vernünftige Gedanken von der Natur. 1908. VII, 55 S. ℳ 1,60
30. Koch, Hans Ludwig, Materie und Organismus bei Leibniz. 1908. VIII, 59 S. ℳ 1,80
31. Arndt, Ernst, Das Verhältnis der Verstandeserkenntnis zur sinnlichen in der vorsokratischen Philosophie. 1908. 57 S. ℳ 1,60

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

image
not
available